Neutestamentliche Forschungen

Herausgegeben von D. Otto Schmitz
Professor an der Universität Münster

Dritte Reihe
Beiträge zur Sprache und Geschichte der urchristlichen Frömmigkeit

2. Heft

Proskynein

Zur Anbetung im Urchristentum nach ihrer religionsgeschichtlichen Eigenart

von

D. Johannes Horst
Dozent und Leiter der Theologischen Schule in Posen.

Gütersloh 1932 / C. Bertelsmann / Verlag

Printed in Germany

Herrn Generalsuperintendenten D. Paul Blau

ehrerbietigst zum 70. Geburtstage



Vorwort.

Ad adorationem tota religio potest reduci.
J. A. Bengel, Gnomon (Joh. 4, 20).

Diese Arbeit lag ursprünglich der Evang.-Theologischen Fakultät der Universität zu Münster im Dezember 1930 abgeschlossen als Dissertation vor. Sie verdankt unter anderem ihr Entstehen einer Frage, die dem Verfasser aus dem liturgischen Bemühen des Pfarramts erwachsen war, wie der zurzeit häufig geäußerten Forderung gerecht zu werden sei, die für die Gottesdienste mehr Raum und Fülle für die Anbetung verlangt. Da die hierbei vielfach geltend gemachten Stimmungen und Empfindungen keinen sicheren Maßstab für eine Beurteilung der verschiedenen Vorschläge abgeben können, wie diesem Bedürfnis Genüge geleistet werden möchte, bleibt vor allem die Frage zu klären, was das Urchristentum selber unter Anbetung verstanden hat.

Zur vollen Beantwortung dieser Frage müßte freilich das Gebet und der Kultus überhaupt mit all seinen Anbetungsmomenten in der Weise in den Bereich der Untersuchung gezogen werden, daß nicht nur *προσκυνεῖν*, sondern auch alle andern Begriffe für Gebet, Gottesdienst und ehrfürchtige Haltung wie z. B. *προσεύχεσθαι, σέβεσθαι, τιμᾶν, δουλεύειν, θεραπεύειν, λατρεύειν, θρησκεύειν* u. a. m. einer ebenso genauen Erforschung unterzogen werden, wie es hier mit dem Sprachgebrauch von *προσκυνεῖν* versucht worden ist. Anderseits aber ist gerade die antike und so auch die biblische Anbetung im Gegensatz zu dem etwas unbestimmt weiten und stimmungsmäßig betonten heutigen Begriff „Anbetung“ eine Haltung des Beters, die nie ihre Herkunft aus einem bestimmten körperlichen Akt ganz verleugnen kann, viel enger umrissen ist und damit eben viel greifbarer und bestimmter in ihren Beziehungen trotz einer gewissen eigentümlichen inhaltlichen Leere des bloßen Aktes bleibt. Jedenfalls ist die Beantwortung der Frage nach dem Wesen und der Be-

deutung von προσκυνεῖν der wichtigste Beitrag zur Lösung des Gesamtproblems der Anbetung im Urchristentum.

Für reiche Anregungen und eine freundliche Förderung der Arbeit schulde ich herzlichen Dank meinem verehrten, lieben Freunde, Herrn Professor D. Otto Schmitz, der nie müde wurde, mir durch eingehende Beratung und Ermunterung zu helfen, ferner danke ich für wertvolle Hinweise Herrn Professor D. Erik Peterson und Herrn Geheimrat Prof. D. Adolf Deißmann, sowie Herrn Prof. D. Johannes Herrmann. Herrn Professor Dr. Hermann Schöne verdanke ich die Stellen aus Galen, vielfache freundliche Beratung und den Zutritt zum Institut für Altertumskunde in Münster, wo ich den größten Teil des Materials sammeln konnte. Herr Prof. Dr. Hans Leisegang sandte mir gütigst vor dem Erscheinen des 2. Bandes seines Index zu Philo den Korrekturbogen für προσκυνεῖν.

Der Evang.-Theolog. Fakultät der Universität Münster danke ich ehrerbietigst für die Ermöglichung eines namhaften Druckkostenzuschusses. Desgleichen der Gesellschaft zur Förderung der Westfälischen Wilhelms-Universität.

Meinem verehrten Herrn Generalsuperintendenten D. Blau in Posen bin ich zu herzlichem Dank verpflichtet für die Gewährung eines längeren Urlaubs.

Da ich bei der Ausarbeitung zum größten Teil nur auf meine Exzerpte angewiesen war, die ich während meines Urlaubs in Deutschland gesammelt hatte, und mir in Posen die wissenschaftlichen Hilfsmittel für einen nochmaligen Vergleich größtenteils nicht zu Gebote standen, bitte ich wegen gegebenenfalls eingeschlichener Versehen im Zitieren von Stellen im voraus um Entschuldigung, ebenso wegen anderer Mängel, die mit einer durch die Pflichten des Pfarramts gegebenen öfteren Unterbrechung der Arbeit zusammenhängen. — Möchte sie dennoch zugleich als ein kleines Zeichen des noch nicht erstorbenen theologischen Arbeitswillens der Unierten evangelischen Kirche in Polen gelten dürfen und als ein dankbarer Gruß an die Fakultäten ihrer Mutterkirche.

Brückenberg (Riesengebirge), im August 1931.

Der Verfasser.

Inhaltsübersicht.

Seite

Einleitung . . . . 1—9

Die Forderung nach Anbetung in der liturg. Bewegung 1. — R. Ottos schweigende Anbetung 1—2. — Notwendigkeit der Prüfung am N. T. 2. — Notwendigkeit einer sprachgeschichtlichen und religionsgeschichtlichen Prüfung für *προσκυνεῖν* 2. — Vorkommen von *προσκυνεῖν* im N. T. 3.

Überblick über bisherige Literatur: J. H. Schulze, Hoelemann 4. — Ältere 4, A. 6. — Boulliéme 5. — Sittl 5. — Bolkestein 6. — Sammelwerke 7, A. 1. — Wörterbücher 7, A. 2. — Christ 7. — Th. Zahn, v. d. Goltz, Bousset, Heiler 8. — Grenzen der bisherigen Arbeiten 9.

1. Teil. **Sprachgeschichtliches** . . . . . 10—43

Kap. 1. **Etymologisches** . . . . 10—14

Alte Lexikographen 10. — Schulze, Sittl 10. — Bolkestein, Curtius, Meyer, Boisacq, Prellwitz, Brugmann 11. — Walde, Zubatý 12.

Kap. 2. **Vorkommen und Bedeutungswandel** . . . . 14—32

Hipponax 14. — Skolion des Hybrias 17. — Homer, Kuß und Kuß der Erde 17. — Tragiker: Aischylos, Sophokles, Euripides, Aristophanes 19. — Herodot 20. — Stellung der Griechen zur persischen Königsproskynese 20. — Proskynese der Griechen vor den Göttern 21 — vor den chthonischen Gottheiten 23 — in der Volksfrömmigkeit 24. — Beurteilung als Deisidaimonia 24. — *προσκυνεῖν* in den Septuaginta 25 — auf ägyptisch-hellenistischem Boden 26. — *προσκυνεῖν* als Entsprechung für hischtachawah 28. — Vorkommen im N. T. 30. — Vorkommen bei hellenistischen und nachklassischen Schriftstellern 31. — Vorkommen in Papyri und Inschriften 32.

Kap. 3. **Grammatisches** . . . . 33—43

Konstruktion mit dem Dativ statt Akkusativ im N. T. 33. — These Abbotts über Dativ und Akkusativ 34. — These Boussets von verschiedener Bedeutung in der Apokalypse 36. — Der Dativ in den LXX 38. — In der Koine und der übrigen Literatur 39. — Zusammenfassung von Teil I 39.

Seite

2. Teil. **Religionsgeschichtliches** . . . . 44—171

Kap. 1. **Formen und Gesten** . . . . 44—73

a) in der griechischen Religion . . . . 44—51

Ältere Erklärungen für die Kußhand 44. — Gegen die Kußhand 45. — Ausführung der Kußhand und Belegstellen 46. — Kußhand zur Sonne 47. — Der Kuß neben der Körperhaltung 48. — Die Proskynese ein komplexer Akt 48. — Erläuternde Zusatzwörter zu *προσκυνεῖν* 49. — Ablösung der Handlung vom Begriff 49. — Der Adorationskuß in der griechischen Volksreligion 49 — in der römischen Religion 49. — Der Kuß als Moment der Innigkeit der Huldigung 50. — *προσκυνεῖν* ohne Kuß 51.

b) Formen und Gesten in den orientalischen Religionen . . . . 51—67

Hebräische Entsprechungen für *προσκυνεῖν* in den LXX 52. — Das charakteristische Moment der Körperhaltung in hischtachawah 52. — Proskynese vor und nach dem Gebet 53. — Zusatzwörter zu *προσκυνεῖν* 53. — Proskynese der Frauen 54. — Berührung des Erdbodens und Erdkuß 55. — Proskynese mit Fußkuß in Ägypten 55. — Babylonien und Assyrien 55. — Persien 56. — Griechenland und Rom 57. — Herrscherproskynese mit Fußkuß in Israel 57. — Psalm 2,12: 57. — Adorationskuß in Israel 58. — Kußhand zur Sonne 59. — Abstoßung des Adorationskusses 61. — Verschiedene Körperhaltungen und Freiheit darin 62. — Rabbinische Schematisierung 62. — Proskynese vor heiligen Gegenständen, Thora, Gewändern im Spätjudentum 63. — Huldigungsproskynese vor Rabbinen 64. — Profane Proskynese im N. T. 64. — Huldigungskuß im N. T. 65. — Zusammenfassung für die biblischen Formen 66.

Archäologisches . . . . 67—73

Literatur 67. — Form des Kniens 68. — Mangel an Darstellungen der echten Proskynese 68 — insbesondere der Kußhand 68. — Das Spottkruzifix vom Palatin 68. — Die Perservase 69. — Darstellungen aus der Mithrasreligion 70. — Orientalische Darstellungen 70. — Für Israel auf dem Obelisk Salmanassars III. 71. — Ägypten: Flachbild aus Tell el Amarna 71. — Verschiedene Phasen der Proskynese 71. — Sonnenanbeter 71. — Kalksteinrelief des Chaemhat 72. — Babylonische und assyrische Darstellungen 72. — An Stelle der Proskynese Darstellung der Gebetshaltung 72. — Einführung der Beter 73. — Kniende Proskynese 73. — Proskynese des Sonnengottes 73.

Seite

Kap. 2. **Die Anlässe und Beweggründe** . . . . 74—91

a) Anlässe von der Gottheit her . . . . 74—85

α) Naturvorgänge. Phasen der Gestirne 75. — Proskynese zur Sonne im Neuplatonismus 75. — Eindruck auf die Christen 76 — auf die Griechen 76. — Proskynese der Erde 76. — Gott als Urheber der Naturvorgänge in Israel 77. — Die Formel vom Schöpfergott 77.

β) Täglicher Unterhalt. Tischgebete mit Proskynese in hellenistischer Religiosität 79. — Tischgebete im Judentum 79. — Stellung Jesu zur Benediktionsformel 79.

γ) Außerordentliche Hilfen und Offenbarungen in Griechenland 80 — in Israel 80. — Orakel 81. — Asklepiosorakel mit Proskynese 81. — Epiphanien 82. — Traumweisungen im Matthäusevangelium 82. — Vogelorakel 83. — Donnerzeichen 83. — Proskynese beim Niesen 84. — Hilfe der Götter in der Geschichte 84. — Das geschichtliche Handeln Gottes in Israel 85.

b) Anlässe vom Menschen aus . . . . 86—90

Die Macht der Tradition für die Proskynese in Griechenland 86. — Ägypten; Proskynese vor Tieren 87. — Konservative Proskynese vor fetischistischen Resten in Griechenland 87. — Das schöne Götterbild und die Proskynese 87. — Der Reiz der Kunst 88. — Das Schauen und Anbeten des Griechen 88. — Niedere Symbole 89. — Proskynese im Vorübergehen 89. — Ablehnung der Proskynese 90.

Kap. 3. **Der Ort der Anbetung** . . . . 91—95

a) Hellenismus. Konservatives Festhalten am einmal geweihten Orte 91. — Fürbittende Anbetung 92. — Proskynema und Proskynemaformel auf Inschriften 92. — In Briefen 92. — Fürbitte im Eingang der Paulusbriefe 93. — Sinnbilder niederer und privater Art in Feld und Haus 93. — Die im sinnlich Greifbaren lokalisierte Anbetung 94.

b) Israelitische Religion. Beschränkung der Anbetung auf den Tempel 94. — Gesteigerte Verehrung bei Josephus 94. — Prophetische Entschränkung bei Zephanja 95.

Kap. 4. **Der Gegenstand der Anbetung** . . . . 95—129

a) Hellenistisches. Allgemeines 95. — *τὸ θεῖον* 96. — Auflösung des Gegenstandes ins pantheistisch Unbestimmte 96. — Der Gegenstand als Summation einzelner Gottheiten 97. — Unbekannte Götter 97. — Lieblingsgottheiten für die Verehrung 98. — Naturverehrung von Sonne und Erde 98. — Abwendung zur Mythologie 99. — Anthropomorphismus 99. — Ruchlose Proskynese 100. — Anbetung

Seite

der Schwellen und anderer Gegenstände 100. — Menschenanbetung und Menschenvergötterung 101. — Kaiservergötterung 101. — Entstehung des hellenistischen Herrscherkults 102. — Widerstände gegen die Herrscherproskynese 103. — Widerstände gegen die Menschenvergötterung 105. — Epiktets Stellung 106. — Galens Stellung 107. — Sieg der Tendenz zur Menschenvergötterung 108. — Der Schicksalsgedanke als Grenze des polytheistischen Anbetungsstrebens 108. — Ungenügen des philosophischen Gottesgedankens für wirkliche Anbetung 110. — Einbeziehung des Schicksalsgedankens in den Polytheismus, die Gnosis und Astrologie 111. — Unlösbarkeit vom Ansatzpunkt der hellenistischen Religiosität 111.

b) Israelitisches. Jüdisches. — *Εἷς θεός* 112. — Die jüdische Mission 112. — Grenzen für die Wirkung der jüdischen Gottesverkündigung 112. — Josephus und sein Sprachgebrauch 113. — Engelkult 115. — Proskynese vor Propheten 115. — Vor dem Tetragramm 116. — Vor Petrus 116. — Philos Kritik der Anbetung der Götzenbilder 116. — Philos Stellung zur Inspiration der Schrift 120. — Gesamtbeurteilung der jüdischen Kritik 121.

Exkurs: Die Proskynese im Buche Esther . . . 121—127
Einflüsse auf die profane Proskynese im Judentum 125. — Sprachgebrauch des Josephus 126.

Vergleich der Entwicklung im Judentum und Hellenismus und Ergebnis 128.

Kap. 5. **Empfindung, Ausdruck und Gestaltung der Anbetung** 130—164

I. Darstellung:

a) Der tatbetonte Ausdruck . . . . 130—133
Körperhaltung 131. — Begleitende Handlungen 131. — Tribute 131. — Opfer 131. — Das Opfer im N. T. 132. — Tieropfer, Salbung, Zweige, Prozessionen 133.

b) Der wortbetonte Ausdruck . . . . . . 134—140
Anrufungen 134. — In der Volksfrömmigkeit 135. — Im Ritual 135. — In Israel 135. — Gebete:

α) hellenische 136. — Dankgebet 136. — Bittgebet 137. — Bußgebet 138.

β) israelitische 139. — Dankgebet 139. — Bußgebet 140. — Zusammenfassung 140.

c) Der gefühlsbetonte Ausdruck . . . . . 141—150
Proskynese und Musik 141.

α) Allgemeines der Empfindung: Hellenisches 141. — Israelitisches 142. — Urchristliches 142.

Seite

β) Hellenistisches 143. — Scheu und Furcht 143. — Beim Orakel 144. — Im Tempelkult 145. — In den Mysterienkulten 145. — Fehlen bei Homer 146. — Kritik des Furchtmotivs durch die Philosophie 146. — Freude 146. — Festtreiben der Menge 147. — Dankgefühl bei Krankenheilungen 147. — Bewunderung 148. — *ἱερός, θαυμαστός, ἡδύς* 148.

γ) Israelitisches und Jüdisches 148. — Das Bundes- und Dienstverhältnis 148. — Die willensmäßige Aktivität der Proskynese im Gehorsam 148. — Gottes Heiligkeit und Majestät 149. — Abstoßung sinnlicher Erregungen 149. — Die Furcht des Herrn 149. — Vermeiden der Schicksalsfurcht 149. — Jubel der Anbetung 150. — *Μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ* 150. — Bindung des Erlebnisses an die kultischen Akte und Feste 150.

II. Kritik der Gestaltung . . . . 151—164
Entartung durch Selbstsucht 151. — Proskynese als Schmeichelei vor den Göttern 151. — Die reine Ehrung der Gottheit bei Theophrast 152 — bei Philo 153.

Die schweigende Anbetung 153. — Menschings „Schweigen als kultische Anbetung" 154. — Kritik dieser These 154. — Die Frage des mystischen Schweigens bei Philo 154. — Die Ekstase bei Philo und im rabbinischen Judentum 155. — Proskynese bei der Epiphanie in den griechischen Mysterien 156. — Das Schweigen im römischen Gebetsritual 156. — Das Schweigen als Erwartung kommender Anbetung 157. — Schweigen bei den Neupythagoräern 157. — Anbetung in der Ekstase 157 — bei Paulus (2. Kor. 12, 2 ff.) 158. — Auditionen und Visionen in der pseudepigraphischen jüdischen und christl. Apokalyptik 158. — Der Lobpreis Gottes in der Anbetung 159. — Kritik der Gleichsetzung des mystischen und romantischen Begriffs „Anbetung" mit der Proskynese 159. — Dauernde und ewige Anbetung 160. — Die Frage der gottwohlgefälligen Anbetung 160.

Die Entartung der Anbetung 160. — Abstumpfung des Andachtsgefühls 160. — Forderungen der Pythagoräer zu Ernst und Andacht 161. — Gegengewicht ethischer Forderungen 161. — Kritik der Bigotterie und der Entartung der Proskynese als Zaubermittel 162. — Kritik der Proskynese von seiten des *ἄθεος* 162. — Ablehnung durch die Epikuräer 162. — Kritik des Angstmotivs 162. — Kritik des Sokrates 163. — Das edle Maßgefühl des Hellenen in der Gestaltung der Proskynese 163.

Seite

Seine Grenzen und Kritik 163. — Vergleich mit dem Judentum und Urchristentum 164.

Kap. 6. **Die Anbeter** . . . . 165—171

Das Überindividuelle 165. — Der einzelne Anbeter im Kultverbande 165. — Bei den Festen 165. — Auflockerung der Gebundenheit des Einzelnen im Synkretismus 165. — Mangel an persönlichem Anbetungsverhältnis 166. — Anbetung in der Familie 166. — Der Einzelne und die Gemeinde im Judentum 167. — Vertiefung der Anbetungsinhalte durch die Synagoge 167. — Schranken der Anbetung im Judentum 168. — Sprengung durch das Urchristentum 168. — Die Gemeinde der wahren Anbeter 168. — Erweiterung über den Umkreis des Menschlichen hinaus 169. — Engel 169. — Tote 169. — Die Kreatur 169. — Proskynese der Tiere im Hellenistischen und Römischen 169. — Das Endbild der Anbetungsgemeinde im Urchristentum 170.

3. Teil. **Neutestamentliches** . . . . 172—307

Kap. 1. **Allgemeines** . . . . 172—204

a) Formen und Gesten . . . . 172—179

Sie decken sich mit der religionsgeschichtlichen Umwelt 172. — *προσκυνεῖν* und seine Zusätze 173. — Das Kniebeugen 174. — Der Fußkuß 174. — *πίπτειν* und *προσπίπτειν* 175. — *γονυπετεῖν* 175. — *τιθέναι* und *κάμπτειν τὰ γόνατα* 175. — Huldigungskuß 176. — Grundsätzliche Stellung zur Form der Proskynese 177. — Die Proskynese nie gefordert 177. — Freiheit des Gebrauchs 177. — Proskynese durch Jesus 177. — Gebetsgesten 177. — Wegfall der Kußhand 178. — Stellung des Paulus zur Gebetssitte 178.

b) Anlässe und Beweggründe . . . . 179—182

Kein allgemeiner Gebrauch von *προσκυνεῖν* 179. — Allgemeine Ausdrücke für „verehren" 179. — *τιμᾶν* 180. — Die Wallfahrtsproskynese 181. — Konkrete Situationen 181. — Veranlassung durch göttliche Machterweisung 181. — Hereintreten Jesu 181.

c) Der Ort der Anbetung . . . . 182—184

Beibehaltung der gottesdienstlichen Stätten des Judentums 182. — Doppelhaltung der Stellung Jesu zum Tempel 182. — Der wahre Tempel der Kirche 183. — Die Worte Jesu über den Tempel bei seiner Verurteilung 183. — Der Tempel in den Oden Salomos 183, A. 8. — Lösung der Anbetung vom *τόπος* 184.

Seite

d) Der Gegenstand der Anbetung . . . . . . 185—194
Nur der eine unsichtbare Gott 185. — Die Frage der Anbetung Jesu 185. — Abweisung der Menschenverehrung seiner Person durch Jesus 185. — Zurückweisung der Menschenvergötterung im Urchristentum 185. — Engelkult 186. — Profane Proskynese vor Jesus 186. — Mit der Proskynese verbundenes Bekenntnis zum Sohne Gottes 186. — Der Messiastitel genügt nicht 187. — Messiasproskynese im Henoch 187. — Volkstümliche Messiaserwartung zur Zeit Jesu 187. — Ausweichen Jesu vor diesem Messiasbegriff 188. — Anerkennung der Gottessohnproskynese 188. — Anbetung Jesu nicht aus hellenistischer Kultlegende 188. — Anbetung Gottes in Christus 189. — Im Namen Jesu beten 189. — Die Anbetung Jesu bei Justin 190. — Stellung Jesu zur Proskynese seiner Person 190. — Versuch einer profanen Messiasproskynese 191. — Kritik der These Wetters 192. — Verschiedenheit zwischen Sohn-Gottes-Auffassung und Messiasbegriff bei Jesus 192. — Proskynese vor dem Auferstandenen 193. — *ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα Ἰησοῦ* 193. — Die Anbetung Gottes in Christo möglich wegen seiner Demut 194.

e) Empfindung, Gefühl, Gestaltung . . . . 195—200

α) Tatbetonter Ausdruck 195. — Fortfall des Opfers 195. — Jesu Stellung zum Opfer 195. — Das Nasiräatsopfer bei Paulus 195. — Das sittliche Leben 196.

β) Wortbetonter Ausdruck . . . . 196—197
Ablehnung der erstarrten Formeln 196. — Das geisterfüllte Gebet 196. — Proskynese gleich Anbetung 196. — Verschiedene Formen des Wortausdrucks 197. — *στεναγμοὶ ἀλάλητοι* 197. — Die Frage der schweigenden Anbetung 197.

γ) Gefühlsbetonter Ausdruck . . . . 198—199
Furcht und Zittern als Grundgefühl 198. — Die Majestät Gottes und Christi 198. — Ablehnung der Spekulationen über das Wesen der Trinität für die Proskynese 198. — Unanschaubare Glaubensaussage der Endproskynese 198. — Überdeckung des *φόβος*-Gefühls durch das Vertrauensgefühl der Gotteskindschaft 199.

δ) Gestaltung . . . . 199—200
Keine Reflexion über die Form 199. — Das treibende Motiv der Gestaltung der wortbetonte Ausdruck 199. — Anbetung in der Eucharistie 199.

Seite

f) Die Anbeter . . . . 200—204
Beseitigung der Abhängigkeit der Anbetung vom Priester 200. — Fortfall der Schranke zwischen Priester und Laie 201. — Die πνευματικαὶ θυσίαι Zweck der neuen Kultgemeinde 201. — Das letzte Ziel nicht ewiges Leben als Selbstbesitz 201. — Die Anbetungsgemeinde als eschatologische Größe 202 — als empirische Größe 202. — Keine Wertstufen der Anbetung 203. — Einordnung in die Gemeinde der Anbeter 203.

Kap. 2. **Die einzelnen Schriften des N. T.** . . . . 204—307
A. Die Synoptiker . . . . 204—247
I. Das Matthäusevangelium . . . . . . 204—237
1. Die Huldigung der Magier 204.
2. Die Versuchung Jesu 210.
Bittproskynesen und die Frage der Dankproskynese:
3. Die Proskynese des Aussätzigen 217.
Das Imperfektum von προσκυνεῖν als Bittproskynese 218.
4. Die Proskynese des ἄρχων (Jairus) 222.
5. Das kananäische Weib 223.
6. Die Proskynesen im Gleichnis vom Schalksknecht 226.
7. Die Mutter der Zebedaiden und die Frage der Messiasproskynese 227.
Anbetungsproskynesen:
8. Die Proskynese beim Meerwandeln 230.
9. Die Proskynesen vor dem Auferstandenen: der Frauen 233 — der Apostel 235. — Zusammenfassung 236.
II. Das Markusevangelium . . . . 238—243
Die Proskynese des gadarenischen Besessenen 239.
Die Proskynese der Dämonischen 239.
III. Das Lukasevangelium und die Apostelgeschichte . . . . 244—247
Luk. 24, 52: 244. — Wallfahrtsproskynesen 244. — Stephanusrede 245. — Cornelius 246.

B. Die Stellen aus den Briefen . . . . . . 247—252
I. Paulus (1. Kor. 14, 25) 247.
II. Der Hebräerbrief 249. — Engelproskynese (1, 6) 249.
Jakobs Proskynese (11, 29) 251.
C. Die johanneischen Schriften . . . . 252—307
I. Die Offenbarung Johannis . . . . . . 253—291
1. Verschiedene Proskynesen: . . . . 253—262
a) Proskynese vor Philadelphia (3, 9) 253.
b) Die Anbeter im Altare (11, 1) 255.

Seite

c) Die Proskynesen vor dem Engel (19, 10 und 22, 8 f.) 257.

d) Die Anbetung als Evangelium (14, 7) 259. Die Anbetung Jesu und des Schöpfers 259.

2. Das satanische Gegenspiel . . . . 263—268

Die Anbetung des Tieres 263. Das Ziel der Anbetung Gottes 268.

3. Die Anbetungshymnen . . . . 269—291

Allgemeines zur Form 269. — Der Akklamationsstil 270. — Die liturgische Art 271. — Ob schweigende Anbetung nachweisbar 273. — Das Trishagion (4, 8) 274. — Der Hymnus 4, 11: 276. — Der Hymnus 5, 9: 276. — Der Hymnus 5, 12: 278. — Der Hymnus 7, 11: 279. — Der Hymnus 7, 10: 279. — Der Hymnus 5, 13: 280. — Die Frage des *καὶ τὸ ἀρνίον* und die Anbetung des Lammes 281. — Die Frage nach dem Verhältnis zur Liturgie der Eucharistie 281. — Der Hymnus 11, 15 ff.: 284. — Der Hymnus 12, 10 ff.: 286. — Der Hymnus 15, 3 f.: 286. — Der Hymnenaufbau 19, 1-8: 288. — Der Hymnus 19, 5: 290. — Der Hymnus 21, 3 f.: 291.

II. Das Johannesevangelium . . . . . . 292—307

Die Wallfahrtsproskynese (12, 20): 292. — Die Menschensohnproskynese (9, 38): 292. — Die Anbetung im Geist und in der Wahrheit (4, 23): 293. — *προσκυνητής* 307.

Rückblick . . . . 308—311

Register . . . . 312—326



Einleitung.

Die neuerliche liturgische Bewegung in der evangelischen Kirche mit ihren Versuchen zur Ausgestaltung des evangelischen Gottesdienstes hat unter ihren Forderungen besonders die erhoben, dem Gottesdienst mehr Raum für die Anbetung zu erschließen. „Die wesentlichsten Forderungen der liturgischen Bewegung lassen sich in dem Verlangen nach Anbetung zusammenfassen," sagt Gustav Mensching.[1])

Die verschiedenen Antriebe und Gesichtspunkte, aus denen diese Forderung nach mehr Anbetung erhoben wird, sollen hier nicht untersucht werden. Nur eine Stimme sei angeführt. Rudolf Otto wünscht einen zweiten Teil des Gottesdienstes neben dem Predigtteil, „der noch höher ragt als der erste" „und sich als Akt großer Anbetung gestaltet". Der Höhepunkt darin soll die schweigende Anbetung sein. „Das Beten endet in reinem Anbeten, und der Geist faßt sich zusammen in geballter Kraft zur Ektenie, d. h. zur Anrufung mit Ernst, zur sakramentalen Epiklese, d. h. zum Weihegebete um die Zukunft und Nähe des Ewigen an diesem Orte und zu dieser Stunde unter Berufung auf seine Verheißung Ps. 145, 18. Die Gemeinde kniet nieder, und es herrscht völliges Schweigen, bis die Betglocke dreimal drei Schläge getan hat. Solch Schweigen vollzieht sich mit Aufhören alles äußeren Wortes und alles äußeren Aufmerks aber für den Ungeübteren noch mit Reden im Innern als Gebet der Selbsthingabe an den Gegenwärtigen. Allmählich aber steigt die Übung im

---

[1]) Gustav Mensching, Die liturgische Bewegung in der evangelischen Kirche, ihre Formen und ihre Probleme, Tübingen 1925, S. 56. Weitere Literatur ist auch bei Allwohn, Das liturgische Problem, Theol. Rundschau 1931, S. 147 f. verzeichnet.

Schweigen. Zum äußeren Schweigen kommt dann das innere, das gänzliche Sabbathalten und Stillesein der Seele und aller ihrer Kräfte, das ruhige Einsinken in den ewigen Grund, das hohe Wunder der Einung selber. Wenn die Betglocke zum dritten Male ertönt, erhebt sich die Gemeinde.“[1])

Wenn nun auch die inhaltliche Ausdeutung dieser Art von Anbetung sich durchaus nicht mit den Bestrebungen anderer Liturgen und Gruppen der liturgischen Bewegung deckt, so hat doch ein namhafter Vertreter der liturgischen Bewegung hier ein sehr bezeichnendes Ziel gezeigt.

So bedeutsam alle Bestrebungen zur Steigerung des Gebetslebens im Gottesdienste und zur „Wiedererweckung der längst den Protestanten abhanden gekommenen Gefühle der Anbetung“ [2]) für die Gemeinde auch sind, so bleiben doch alle diese Vorschläge in den Kirchen der Reformation zunächst daran zu prüfen, was im Neuen Testamente unter Anbetung zu verstehen sei. Was versteht das Neue Testament unter Anbetung?

Zur Beantwortung dieser Frage ist vor allem eine Untersuchung über das Wort erforderlich, durch das im biblischen Sprachgebrauch vorzugsweise „anbeten“ bezeichnet wird, nämlich *προσκυνεῖν*; dazu seine Derivate *προσκύνησις*, *προσκύνημα* [3]) und *προσκυνητής*.

Da aber *προσκυνεῖν* ein eigentümliches griechisches Wort ist und sowohl im profanen wie im religiösen Gebrauch seine Anwendung gefunden hat, und da es eine ganz andere Wurzelbedeutung hat als das entsprechende hebräische הִשְׁתַּחֲוָה, für das es die Septuaginta eingesetzt haben, auch das deutsche „anbeten“[4]) eine ganz andere etymologische Herkunft hat, wird die Untersuchung sich nicht bloß auf das

---

[1]) Rudolf Otto, Das Heilige, Göttingen 1922, Anhang 12. Schweigender Dienst, S. 319 ff. „Solch ein Schweigen sakramentales Schweigen“ S. 314.

[2]) Gustav Mensching a. a. O. S. 8.

[3]) *προσκύνησις* und *προσκύνημα* selbst kommen im biblischen Sprachgebrauch nicht vor.

[4]) Vgl. Grimm, Deutsches Wörterbuch, Bd. 1, 1854, S. 293.

neutestamentliche Vorkommen beschränken dürfen, um so mehr, als ja auf dem Boden der griechischen und hellenistischen Religionsgeschichte ganz bestimmte Inhalte mit diesem Worte für den griechisch redenden und neutestamentlichen Zeitgenossen gegeben waren, ebenso für den auf dem Boden der jüdischen Religion und in der Tradition des Alten Testaments stehenden.

Wenn Otto Schmitz „eine systematische Untersuchung über das Wesen der urchristlichen Grundbegriffe“ fordert, „die sie ganz hineinstellt in den sprachgeschichtlichen und religionsgeschichtlichen Zusammenhang, in den sie gehören, und zugleich ihr unableitbares Besondere voll zur Geltung kommen läßt,“[1]) so dürfte eine solche Untersuchung auch für *προσκυνεῖν* am Platze sein, obwohl es sich hier nicht um einen der fundamentalen Grundbegriffe handelt. Aber die Erörterung im 4. Kapitel des Johannesevangeliums zeigt, wie auch hier die Voraussetzungen für eine theologische Begriffsbildung gegeben sind und eine solche sich anbahnt.

Im übrigen wird das Wort im Neuen Testament, abgesehen vom Matthäusevangelium und der Offenbarung, nur mehr oder minder gelegentlich gebraucht, wiewohl das Anbetungsverhältnis des Menschen zu Gott ein Tatbestand ist, der durch den ganzen Kanon geht.

Προσκυνεῖν findet sich im N. T. bei Matthäus 13mal,[2]) bei Markus 2mal,[3]) bei Lukas nur in der Versuchungsgeschichte (ein zweites Mal nur als sekundärer Zusatz)[4]), wohl aber in der Apostelgeschichte 4mal,[5]) im Johannesevangelium 10mal,[6]) und 1mal *προσκυνητής*,[7]) in der Apokalypse

---

[1]) Der Begriff *Δύναμις* bei Paulus. Ein Beitrag zum Wesen urchristlicher Begriffsbildung. Festgabe für Adolf Deißmann, Tübingen 1927, S. 139.

[2]) Matth. 2, 2. 8. 11; 4, 9. 10; 8, 2; 9, 18; 14, 33; 15, 25; 18, 26; 20, 20; 28, 9. 17.

[3]) Mark. 5, 6; 15, 19.

[4]) Luk. 4, 7. 8 Zitat; 24, 52 *προσκυνήσαντες αὐτόν* ist wahrscheinlich aus Matth. 28, 17 in den Text gefügt.

[5]) Act. 7, 43; 8, 27; 10, 25; 24, 11.

[6]) 4, 20. 21. 22 bis. 23 bis. 24 bis; 9, 38; 12, 20.

[7]) Joh. 4, 23.

23mal,[1]) bei Paulus nur an einer einzigen Stelle,[2]) und im Hebräerbrief 2mal in alttestamentlichen Zitaten,[3]) also insgesamt 57mal im Neuen Testament.

Seitdem Johann Heinrich Schulze, Professor der Anatomie, Chirurgie und griechischen Sprache, in einer Altorfer Dissertation 1730[4]) *προσκυνεῖν* einer Sonderuntersuchung nach philologischen und zum Teil auch biblisch-theologischen Gesichtspunkten unterzogen hat, ist eine Einzeluntersuchung über *προσκυνεῖν*, da die Ausführungen über *προσκυνεῖν*, die H. G. Hoelemann in seinem Aufsatz „Die biblische Gestaltung der Anbetung“, 1861, in Anlehnung an die Entwicklung der Bedeutung von השתחוה gemacht hat,[5]) eine solche nicht darstellen, seither nicht erfolgt.[6])

Nach einer grammatischen und etymologischen Darlegung prüft Schulze den biblischen Sprachgebrauch unter Vergleichung mit dem ihm aus der profanen griechischen und römischen Literatur zur Verfügung stehenden Stoffe. Besonders fesselt ihn die Frage, warum die Übersetzer der Septuaginta für das hebräische hischtachawah das griechische

---

[1]) Apok. 3, 9; 4, 10; 5, 14; 7, 11; 9, 20; 11, 1; 11, 16; 13, 4. 8. 12. 15; 14, 7. 9. 11; 15, 4; 16, 2; 19, 4. 10 bis. 20; 20, 4; 22, 8. 9.

[2]) 1. Kor. 14, 25. [3]) Hebr. 1, 6; 11, 21.

[4]) Observationes philologicae de verbo *προσκυνεῖν* Altorfii Noric. 1730.

[5]) Herm. Gust. Hoelemann, Bibelstudien I, Leipzig 1861, S. 107 ff.

[6]) Von älteren Erklärungsversuchen des Wortes *προσκυνεῖν* sind zu nennen die nachklassischen Lexikographen Hesychios von Alexandria (ed. M. Schmidt, Jena 1867, Sp. 938. 1298), Eustathios (Commentarii in Odysseam Tom. I Lipsiae 1825) 1546, 15; 1681, 43; 1811, 26. Ferner Suidas ed. Bernhardy, Tom. II, Halle 1853, p. 476. — Von späteren Eduard Leigh, Critica Sacra Vet. et Novi Ti. a mendicis repurgata, Gotha 1706, I p. 498, שחה; II p. 579, *προσκυνέω*. Dieser stützt sich auf Grotius zu Ex. 20, 5. Ferner Joh. Friedrich Schleusner, Novus Thesaurus Philologico-Criticus Vet. Testi. Lipsiae 1821, pars IV, p. 483 f. *προσκυνέω* und נָשַׁק. — Nach religionsgeschichtlichen und archäologischen Gesichtspunkten hat die Adorationsweisen mit reicher Heranziehung des Materials behandelt: Matthaeus Brouërius de Nyedek, De veterum ac recentiorum adorationibus dissertatio, Amsterdam 1713.

προσκυνεῖν gesetzt haben. Er kommt zu dem Ergebnis, daß dem Worte προσκυνεῖν die ursprüngliche Bedeutung des Küssens und daraus folgend, die Bezeichnung der Liebeserweisung anhafte (§ 26), was er sowohl aus der Etymologie als auch dem griechischen Brauch erwiesen haben will, und dieselbe Bedeutung sieht er auch in hischtachawah; wenigstens sei die Meinung abzuweisen, daß man nur eine Beugung oder ein Niederwerfen zur Erde darin zu sehen habe.

In neuerer Zeit hat Ernst Boulliéme die Anbetungsweisen der Alten unter archäologischem Gesichtspunkte untersucht.[1]) Es kommt ihm bei der Sammlung sprachlichen Materials aus griechischen und lateinischen Schriftstellern und des bildhaften Stoffes vor allem auf die Feststellung der Adorationsgesten an. Er unterscheidet bei der Anbetung zwei Hauptarten, diejenige, die zu Ehren der Gottheit geschieht (veneratio), und die mit Bittgebeten verbundene (precatio).[2])

Eine ausführliche Darstellung der antiken Proskynese hauptsächlich unter dem Gesichtspunkt der Körperhaltungen und Gebärden und deren Deutungen gab Carl Sittl in seinem Werk über „Die Gebärden der Griechen und Römer“ und zwar in den Kapiteln über Ehrerbietung[3]) und die Gebärden des Gebets.[4]) Er findet, daß die mannigfachen Formen der Verehrung auf die drei Grundgedanken der Wehrlosigkeit, Selbstdemütigung und demütigen Liebkosung zurückgehen. Eine den Göttern allein dargebrachte Verehrungsform in der Neigung des Hauptes, im Knien, Niederfallen, Küssen und der Kußhand habe es nicht gegeben. Die gleichen Wörter und Gesten seien auch für die Verehrung von Menschen angewendet worden und nicht bloß der römischen Kaiser.[5]) Auch Sittl sieht in προσκυνεῖν die Gebärde der Kußhand wirksam. Diese sei entstanden, weil man sich dem verehrten Gegenstande nicht zu nahen gewagt

---

[1]) Quomodo veteres adoraverint. Inaug.-Dissertation. Halle 1887.
[2]) A. a. O. S. 6. [3]) Leipzig 1890, S. 157 ff.
[4]) S. 174 ff.; dort auch Literaturangabe.
[5]) S. 186.

habe,[1]) und gewiß anfänglich Sklaven und Bettlern zu eigen gewesen, oder sie sei aus der bildlosen Gottesverehrung der Semiten hervorgegangen.[2]) In neuester Zeit sind diese Ausführungen berichtigt und ergänzt worden in einer eindringenden Untersuchung von Hendrik Bolkestein, „Theophrastos Charakter der Deisidaimonia als religionsgeschichtliche Urkunde"[3]) und zwar unter dem leitenden Gesichtspunkt der Frage, ob wirklich das Knien freier Männer in Griechenland als Gebetshaltung, wie bisher angenommen wurde, unbekannt gewesen sei. Er bestreitet die Richtigkeit der herrschenden Auffassung, daß *προσκυνεῖν* bei den Griechen zweierlei bedeutet habe, einmal „eine Kußhand zuwerfen" und sodann „den Fußfall und Handkuß der Orientalen".

Man habe vor allem das Knien durch *προσκυνεῖν* andeuten wollen, wenn auch eine Schwierigkeit darin liege, daß *προσκυνεῖν* zuweilen vom kombinierten Knien und Küssen gebraucht sei.[4]) Es habe keinen Platz im Kulte der olympischen, wohl aber der chthonischen Götter.[5]) Nur vor Menschen hätten die Griechen das Knien als unwürdig empfunden, nicht aber vor Göttern.[6]) Es sei dieselbe Handlung,[7]) die in Griechenland wie im Orient mit *προσκυνεῖν* angedeutet werde. Für die Kußhand gebe es erst Beispiele aus römischer und spätgriechischer Zeit.[8]) Die Erklärung Sittls für *προσκυνεῖν* als „Kußhand werfen" sei abzulehnen.[9]) Schon von den ältesten Zeiten an könne „bekanntlich" *προσκυνεῖν* ganz allgemein „verehren" besagen.[10]) Wann es aber wirklich „kniend anbeten", wann allgemein „verehren" bedeute, sei oft nicht zu entscheiden.[11])

---

[1]) S. 171. [2]) S. 180 und Anm. 5.

[3]) Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, XXI. Bd., 2. Heft, Gießen 1929, S. 23 ff. Otto Immisch hat als gründlicher Theophrastkenner in einer Besprechung dieser Abhandlung im Gnomon 1930, 5. Heft, S. 269 f. gerade die Ausführung über die Proskynese als zu den besten Ergebnissen der Untersuchung zu rechnen bezeichnet.

[4]) S. 30. [5]) S. 33. [6]) S. 26 f. [7]) S. 25.
[8]) S. 23. [9]) S. 24 f. u. A. 4.
[10]) S. 24. [11]) S. 31 u. A. 7.

Von theologischer Seite ist die Anbetung im Neuen Testament außer in dem bereits genannten Aufsatz Hoelemanns über die Gestaltung der biblischen Anbetung, der aber προσκυνεῖν allzu einseitig der „biblisch-hebräischen Adorationsweise“ des השתחוה einordnet, im Zusammenhang mit der umfassenderen Behandlung des Gebets überhaupt nicht in den Kreis der Betrachtung gezogen worden, abgesehen von den Artikeln über Anbetung in den Sammelwerken [1]) und Wörterbüchern [2]) und den gelegentlichen Hinweisen in den Kommentaren zum Neuen und Alten Testament. So geht Paul Christ [3]) dem Gegenstand der neutestamentlichen Anbetung nach und untersucht dabei besonders die Frage, ob das Neue Testament „neben derjenigen Gottes des Vaters auch die Anbetung Christi kenne, gestatte oder gar empfehle“. [4]) Er kommt zu einem im wesentlichen ablehnenden Ergebnis;

---

[1]) E. Frh. v. d. Goltz, Artikel „Anbetung“, RGG [2], S. 321 f. Ebenda R. Günther S. 322 f., Wehrung S. 324. Artikel „Anbeten“ im Calwer Bibellexikon 1924 [4]. Gaß, Art. „Anbetung“ in Schenkls Bibellexikon, Leipzig 1869, S. 130 ff. — G. Rietschel, Lehrbuch der Liturgik, 1. Bd., Berlin 1900, S. 31 ff., 44 ff., 59, 510, 482 (prostratio). — Art. „Anbetung“ in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon 1882 [2] (v. Kaulen). „Anbetung“ in Buchberger, Kirchl. Handlexikon I, Sp. 205, München 1907. Ebendort Artikel „adoratio“. Artikel „Adoration“ in Vigoureux Dictionnaire de la Bible, Paris, Bd. 1. „Adoration“ in Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de l'Liturgie par F. Cabrol, Paris 1907, 1. Bd., S. 539 ff. u. a. m.

[2]) Walter Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des N. T., Gießen 1928, προσκυνέω und προσεύχομαι. Daselbst Literaturangaben. Julius Kögel, Hermann Cremers Biblisch-Theologisches Wörterbuch des neutest. Griechisch, Stuttgart 1923 [11], κυνέω S. 642 ff. — Moulton-Milligan, The Vocabulary of the Greek Testament illustrated from the Papyri and other non-literary sources Part. VI, προσκυνέω. Älteres siehe S. 4, Anm. 6. Anderes wird später genannt werden.

[3]) Die Lehre vom Gebet nach dem Neuen Testament, Leiden 1886. Auf S. 22 findet sich eine kurze Erklärung von προσκυνεῖν. — Im übrigen kann hier nicht die ganze, besonders in der Frage der Anbetung Jesu, reichhaltige Literatur besprochen werden. Soweit eine Auseinandersetzung in Frage kommt, wird sie am gegebenen Ort aufgeführt werden.

[4]) S. 22 ff.

Theodor Zahn hingegen in derselben Frage zu einem durchaus bejahenden.[1])

E. Frhr. v. d. Goltz sieht, wie das Gebet überhaupt, so auch die Anbetung durch den Eindruck des neuen Vaterglaubens Jesu bestimmt. Jesus selbst mußte es fernliegen, die Anbetung für sich in Anspruch zu nehmen,[2]) die er selbst in kindlichem Vertrauen dem Vater entgegenbrachte, aber die Huldigung der Jünger näherte sich der Anbetung, und er ließ sie sich stillschweigend gefallen,[3]) wenn keine Bitten, die vor Gottes Thron gehörten, damit verbunden waren. Auch bei Paulus tritt die Empfindung ehrfurchtsvoller Huldigung entschieden hinter der liebend vertrauenden Stimmung zurück.[4])

Von der religionsgeschichtlichen Einstellung aus entwickelte die Anbetung Jesu Wilhelm Bousset[5]); auf dem Boden der allgemeinen Religionsgeschichte behandelte Friedrich Heiler unter umfassender Heranziehung religionsgeschichtlichen Stoffes in seinem Werk „Das Gebet"[6]) auch den Gebetstypus der Anbetung hinsichtlich der Haltung und Gesten, der Gebetsformen, des Inhalts, der Gottesvorstellungen u. a. m.

Aber trotz der bisherigen Arbeit, die doch mehr oder minder in andern Zusammenhängen auch über unsere Frage das eine oder andere nebenher zeitigte, scheinen die Fragen,

---

[1]) Theodor Zahn, Die Anbetung Jesu im Zeitalter der Apostel. Skizzen aus dem Leben der alten Kirche. Leipzig 1908[3].

[2]) Das Gebet in der ältesten Christenheit, Leipzig 1901, S. 70 ff.

[3]) S. 72.

[4]) S. 108. — Die Frage der Anbetung im N. T. beschränkte sich (siehe Literatur bei W. Bauer a. a. O. sub voce *προσκυνῶ*) fast ausschließlich auf die Frage nach der Anbetung Jesu, ein Widerschein der christologischen Probleme jener Epoche in der Theologie.

[5]) Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus, 1921[2]. Vgl. besonders S. 89 u. A. 3 und S. 220 ff.

[6]) Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung. München 1921[3]. Hier auch zu den einzelnen Kapiteln reiche Literaturnachweise; für unser Thema besonders zum Anbetungsgestus S. 511 ff.

die gerade προσκυνεῖν aufgibt, und die damit zusammenhängende Frage der Anbetung für den Bereich des Urchristentums und seiner religionsgeschichtlichen Umwelt noch nicht genügend geklärt zu sein.

Der Rahmen der rein auf den biblischen Stoff beschränkten Untersuchungen ließ die besonderen Anschauungen des Urchristentums, wie sie von seiner religionsgeschichtlichen Umwelt sich abheben oder auch mit ihr sich decken könnten, nicht genügend deutlich heraustreten, weil dieser Hintergrund dort nicht gezeichnet wird. Anderseits ist auch eine bloß religionsgeschichtliche Untersuchung vom ausschließlich „religionsgeschichtlichen" Standpunkt aus von vornherein der Herausarbeitung einer etwaigen neutestamentlichen Eigenart ungünstig, weil sie in ihrer Arbeitsweise einebnend wirken muß.

Ist aber das Neue Testament in seinen Glaubensaussagen und Frömmigkeitsbeziehungen bei ihrer Entstehung und Prägung durchaus durchwaltet und bestimmt von der Beugung unter den Anspruch des gegenwärtigen und erhöhten Christus, ist hier Lehre und Person[1]) nicht zu trennen und darum auch nicht das Verhältnis des Beschauers von dieser Person, ist also für ein rechtes Verstehen eine Ablösung des diesen Aussagen innewohnenden Verhältnisses zu dieser Person vom Glaubensstand des Beobachters unmöglich, so muß auch der wissenschaftliche Betrachter, wenn er hier im Letzten verstehen will, selbst diesem unbedingten Anspruch Rechnung tragen, da er sonst dem vollen Tatbestande nicht gerecht zu werden vermöchte. Das gilt vor allem auch für das Verstehen dessen, was das Johannesevangelium von der Anbetung im Geist und in der Wahrheit sagt.

---

[1]) Vgl. Erich Fascher, Vom Verstehen des N. T. Ein Beitrag zur Grundlegung einer zeitgenössischen Hermeneutik, Gießen 1930, S. 85 ff.

Erster Teil.

Sprachgeschichtliches.[1])

Kap. 1.

Etymologisches.

Streifen wir zunächst die Versuche zur etymologischen Erklärung von *προσκυνεῖν*.

Schon J. H. Schulze hat, gestützt auf die alten Lexikographen, den Nachweis geführt, daß *προσκυνεῖν* aus der Präposition *πρός* und dem Simplex *κυνεῖν* zusammengesetzt sei und *κυνέω* nicht von *κύων* „Hund" herzuleiten sei, wie es vor ihm von einigen verstanden worden sei, sondern „küssen" bedeute.[2]) Neuerdings hat noch Sittl, wenn er

---

[1]) Zur Belegung der vorkommenden Verbalformen und Bedeutungen für die Gesamtgräzität: Stephanus, H., Thesaurus graecae linguae ed. Hase etc. Paris 1842—47 sub vocibus *κυνέω, προσκυνέω, προσκύνησις, προσκυνητής*. Ergänzt durch H. v. Herwarden, Lexicon graecum suppletorium et dialect. Lugd. Batav. 1910². Sophokles, E. A., Greek lexikon of the Roman and Byzantine periods, New York 1900. Grammatik: Kühner-Blaß-Gerth, Ausführliche Grammatik der griech. Sprache, 1904³. Blaß-Debrumer, Grammatik des neutest. Griechisch, 1931⁶. Moulton, J. H. und Howard, W. F., A Grammar of New Testament Greek, Vol. II, Edinburg 1929, S. 246. — Für Homer: Ebeling, Lexicon Homericum 2 voll. Lipsiae 1885. — Für Papyri und Inschriften: Fr. Preisigke, Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden mit Einschluß der griechischen Inschriften, Aufschriften, Ostraka, Mumienschilder aus Ägypten, 2. Band, Berlin 1927. Spezialindices nach Herm. Schöne, Repertorium griechischer Wörterverzeichnisse, Leipzig 1907.

[2]) A. a. O. § 7—10. Zu den bereits S. 4, A. 6 genannten alten Lexikographen vergleiche die Ausgaben: Etymologicum magnum ed. Thomas Gaisford, Oxonii 1848: *ἐκ τῆς πρὸς προθέσεως καὶ τοῦ κυνῶ· τοῦτο παρὰ τὸ κύω, τὸ φιλῶ.* Ferner: Etymologicum Graecae Linguae Gudianum ed. Sturzius, Leipzig 1818, p. 533, 38. *φιλεῖν καὶ κυνεῖν διαφέρει· φιλεῖν μὲν τὸ ἀγαπᾶν· κυνεῖν δὲ τοῖς χείλεσιν ἀσπάζειν.*

auch im übrigen unter προσκυνεῖν die Kußhand versteht, gemeint, die Griechen hätten auf das Verlangen des Perserkönigs, daß alle vor sein Angesicht Tretenden vor ihm niederfallen mußten, diese Geste seither mit dem „Wortspiel anhündeln" wiedergegeben.[1]) Bolkestein lehnt auch das als einen „seltsamen Einfall" ab.[2]) Die Vermutung besteht in der Tat nicht zu Recht. Es müßte sich sonst einmal an den sehr zahlreichen Stellen, wo die Griechen mit Verachtung von der persischen Proskynese sprachen, der Vergleich mit der unterwürfigen Art des Hundes finden. Das ist aber nicht der Fall.

Die meisten Etymologen nehmen als ursprüngliche Bedeutung für κυνέω „küsse" an.[3])

Johanssen, Kretschmer u. a. haben das homerische κυνέω neben dem aoristischen ἔκυσσα auf ein *κύνεσμι zurückgeführt.[4]) Leo Meyer[5]) sieht κυνέειν aus κυσνέειν „küssen" entstanden und meint, das κυσ „küssen" ergebe sich deutlich aus den aoristischen Formen wie ἔκυσσε (Il. 8, 371 u. a.). Doch macht der Ausfall des Zischlauts vor dem Nasal in der präsentischen Bildung Schwierigkeiten.[6]) Walter Prellwitz findet κυνέω „küsse" im altindischen kúsyati „umarmt" oder eher noch in einer Lautgebärde wie altindisch cuçouṣā, die das Schmatzen (beim Essen) bezeichne.[7]) Karl Brugmann[8]) bemerkt, daß ein kuṣ- ($ka^{x}us$-) „küssen" außergriechisch nicht nachgewiesen

---

[1]) A. a. O. S. 157 nebst A. 3.

[2]) A. a. O. S. 25, A. 1. Vgl. auch Fr. Passow, Handwörterbuch der griechischen Sprache, Leipzig 1852^{5}, sub voce προσκυνέω. „An eine Ableitung von κύων, gleichsam anhündeln, ist im Ernst nicht zu denken."

[3]) Georg Curtius, Grundzüge der griechischen Etymologie, Leipzig 1873, S. 158.

[4]) Emile Boisacq, Dictionnaire étymologique de la langue grecque, Heidelberg und Paris 1916, S. 535; dort noch weitere Literatur.

[5]) Handbuch der griechischen Etymologie, Leipzig 1901, 2. Bd., S. 296.

[6]) Meyer vergleicht ihn mit dem ὄνος aus ὄσνος (Esel) und ἱκνέεσθαι.

[7]) Walter Prellwitz, Etymologisches Wörterbuch der griech. Sprache, Göttingen 1905^{2}, S. 251.

[8]) Vergleichende Laut-, Stammbildungs- und Flexionslehre der indogermanischen Sprachen, 2. Bd., 3. Teil, 1. Lieferung, Straßburg 1913, S. 276.

sei; aber wenn altindisch klassisch cumbati „küßt" auf *cunvati beruhe (nach Wackernagel),[1]) so könne κυνέω wie dieses von jeher ohne s gewesen sein. Doch lehnt Emile Boisacq das letztere ab[2]); auch ein kus oder kuç (kusyati) „umarmen" im Sanskrit sei nicht bezeugt.[3]) Alois Walde sagt, daß „wahrscheinlicher ein nach dem altindischen Typus yunakti gebildetes ne Infixpräsens *κυνεσ[μι]" in Frage komme „mit Hemmung der Lautverschiebung im Schallworte (vielleicht unterstützt durch Anlehnung an ‚kosten', Wurzel geus-?) ... althochdeutsch kus Kuß ... kussen ‚küssen'"[4]).

Da alle Versuche, das Wort κυνέω aus „küssen" zu erklären, ihm nicht stichhaltig erscheinen, versucht der tschechische Forscher Jos. Zubatý einen völlig neuen Weg zu gehen.[5])

Die Erklärung aus κυσνέω (Stamm κυσ) hält er mit Solmsen für unmöglich, weil im Präsens unter Ersatzdehnung im Jonischen und Dorischen aus κυσνέω habe κῡνέω (mit langem ῡ) werden müssen; es habe aber in Wirklichkeit immer kurzes ῠ.

Auch die Bildung aus κυνεσμι hält er mit Brugmann „für vage Vermutung"; die Verwandtschaft mit kusyati, germanisch kuss, scheitere an den Lautgesetzen. Die Entsprechung müßte z. B. im Germanischen h̲uss sein. Er will dann feststellen, daß der älteren Periode des Indischen ein Verb für den Begriff des Küssens fehle, ebenso wie in der

---

[1]) Altindische Grammatik I, S. 184.

[2]) A. a. O. S. 535: „ce n'est pas conciliable avec l'explication ci dessous." Vgl. auch Moulton, J. H. und Howard, W. F., A Grammar of New Testament Greek, Vol. II, Edinburgh 1929, S. 382.

[3]) Ebendort. Vgl. dazu noch Kühner-Blaß-Gerth a. a. O., 2. Bd., 3. Aufl., S. 470, für κυνέω und προσκυνέω.

[4]) Alois Walde, Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen, herausgegeben von Julius Pokorny, 1. Bd., Berlin und Leipzig 1930, S. 465. sub voce qu- qus-.

[5]) Listy filologické XXVIII, 1901, S. 81—91, *ΚΥΝΕΩ*. Vgl. dazu die kurze Besprechung dieser Abhandlung in der Wochenschrift für klassische Philologie 1903, Nr. 13, S. 359. Den Hinweis darauf verdanke ich Herrn Geheimrat Prof. D. Deißmann in Berlin.

der verwandten Sprachen, wo auch Wörter mit ursprünglich anderer Bedeutung zur Umschreibung des Küssens dienten, etwa *φιλεῖν* „lieben“ und dann auch „küssen“, im Lateinischen osculari, von os (Mund) abgeleitet. Man dürfe also bei der Frage der Herkunft von *κυνέω* nicht vom Begriff des Küssens ausgehen. Auch *προσκυνέω* bezeichne den Ausdruck göttlicher Verehrung, keineswegs küssen. Erst mit dem Einzuge persischer Kultur habe das Wort die Bedeutung sklavenhafter, unterwürfiger Verehrung von Menschen gewonnen, aber auch ohne küssen, so z. B. der Erde, zu bedeuten.

Eine Lösung scheint ihm das slavische čelovati,[1]) das jetzt küssen bedeutet, in seiner ursprünglichen Grundbedeutung zu geben. Es hänge zusammen mit čely (integer, sonus) „ganz, unversehrt, heil, gesund“; gotisch hails „heil“. Bei den Germanen habe hails als Grußform gegolten, ebenso die Entsprechungen im Litauischen, Lateinischen (salve), Slavischen (zdrav): pozdravovati „grüßen“. Auch čelovati habe im Altkirchenslavischen noch die Bedeutung „grüßen“.

Κυνέω sei bei Homer als Grußkuß gebraucht auf Kopf und Augen und später durch *φιλέω* verdrängt worden. Altindisch heiße „Heil, zum Heil!“ śunaṁ. Durch eine Vergleichung mit den entsprechenden Wörtern im Keltischen, Preußischen, Slavischen, Griechischen (hier *πάνυ*, *πᾶς*, *πάντ-*) meint er dann für *κυνέω* auf eine indogermanische Wurzel *k'uno, vielleicht k'unoṁ schließen zu dürfen.

Κυνέω habe also ursprünglich die Bedeutung gehabt „wünsche Heil“ und daraus folgend „begrüße“. So würde auch *προσκυνέω* bedeuten „gegen jemand einen Gruß tun“.

Die Entscheidung darüber, ob diese Deutung richtig ist, muß fachmännischem Urteil überlassen bleiben. Jedenfalls wird sie von Emile Boisacq, der für *κυνέω* bei der Bedeutung „küsse“ bleibt, als nicht überzeugend angesehen.[2])

---

[1]) Tschechisch = küssen, herzen, liebkosen, polnisch calowac. Weitere etymologische Zusammenstellungen in Erich Berneker, Slavisches etymologisches Wörterbuch, 1. Bd., Heidelberg 1908—13, S. 123 f. sub voce cěl.

[2]) A. a. O. S. 535. „Le rapport de *κυνέω* en tant que dénom. avec véd. çunam ‚bonheur‘ (Zubaty) ne convainc pas.“

Auch das letzterschienene „Vergleichende Wörterbuch der indogermanischen Sprachen" von Alois Walde hält wieder an der Grundbedeutung und dem Zusammenhang mit der Lautgebärde des Küssens fest.[1])

Kap. 2.

Vorkommen und Bedeutungswandel.

Die Sprachgeschichte des Wortes, wie sie aus seinem Vorkommen in der griechischen Literatur dargestellt werden kann, soll hier nur gestreift werden.

Die aus den Wörterbüchern ersichtliche Meinung, daß *προσκυνεῖν* zuerst bei den Tragikern auftauche,[2]) ist dahin zu ergänzen, daß es schon vor ihnen bei Hipponax erscheint, von dem der Jambus erhalten ist[3]):

παρ' ὧι σὺ λευκοπέπλον ἡμέρην μείνας
πρὸς μὲν κυνήσειν[4]) *τὸν Φλυησίων Ἑρμῆν,*

---

[1]) A. a. O. S. 465.

[2]) U. a. Bauer (Preuschen[2]): *προσκυνέω* „seit Tragikern, Herodot ..."

[3]) E. Diehl, Anthologia lyrica graeca, Vol. II, Leipzig 1925, p. 276, fr. 37 (= Bergk fr. 32, 2). Über Hipponax von Ephesus, den Jambographen, der 542 v. Chr. vor den wohl unter persischem Einfluß eingesetzten Tyrannen aus seiner Heimatstadt nach Klazomenai floh, vgl. Gerhard, Artikel Hipponax in Pauly-Wissowa, Realenzyklopädie, Bd. 8, Sp. 1890 ff.

[4]) *προσκυνήσειν* (so ist der Vers nach Welcker, Hipponactis et Anani jambographorum fragmenta, Göttingen 1818, p. 46 im Kodex des Joh. Tzetzes in Iliad, p. 83, 25, woher er stammt, überschrieben) kann hier verschieden gedeutet werden. Welcker sagt zwar: „forsan scribere debuissem *κυνήσεις*," aber er behält doch, wie auch Bergk und Diehl, den infinitivus futuri bei. Entweder ist dieser abhängig von einem Verbum, das im verlorengegangenen folgenden Text gestanden haben müßte, oder er ist imperativischer Infinitiv. Nun bringen zwar Kühner-Gerth, Ausf. Gramm. der griech. Sprache II, 1[3], S. 19 ff. nur Beispiele von Präsens- und Aoristinfinitiven als Ersatzformen für den Imperativ. Erst in griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit läßt sich als Ersatzform für den Imperativ auch der infinitivus futuri belegen. Vgl. Mayser, Grammatik der griech. Papyri aus der Ptolemäerzeit, Bd. II, Berlin und Leipzig 1926, S. 229 (§ 43). Und es ist wohl auch die Möglichkeit eines solchen Gebrauchs des Infinitivs

wo es, die Anbetung der Gottheit bezeichnend, also deutlich sakrale Bedeutung hat.[1]) *Προσκυνεῖν* läßt sich als Kultausdruck für die Anbetung des Hermes später in Inschriften belegen.[2]) Hier aber, wo es zum ersten Male nachweisbar wird, ist das Wort noch aus dem Grunde besonders beachtlich, weil es in Trennung der Präposition vom Verbum in der Tmesis steht.[3])

Da Hipponax, dieser „proletarische Dichter", die „prosaisch platte und derbe Rede des niederen Volkes", den „ionisch-kleinasiatischen Festlandsdialekt" spricht,[4]) liegt kein Grund vor, hier die Tmesis als das ganz bewußte Kunstmittel anzunehmen, das sie bei den Tragikern und Lyrikern sonst geworden ist.[5]) Es ist vielmehr durchaus möglich, daß die Rede des niederen Volkes den Gebrauch der Komposita noch

---

προσκυνήσειν in der Volkssprache des Hipponax nicht von der Hand zu weisen. Übrigens führt Richard Wagner, Der Gebrauch des imperativischen Infinitivs im Griechischen, Programm, Schwerin 1890/91, S. 33 und 45, für einen imperativischen Gebrauch des Infinitivs bei Hipponax nur Fragm. 4 (= 1 Bergk) an.

[1]) Für einen ernsthaften religiösen Gebrauch an dieser Stelle tritt auch Gerhard a. a. O. Sp. 1900 ein.

[2]) Vgl. CIG (Boeckh), in Nubia, Nr. 5074, 5075—77, 5079—82, 5084—86, 5088, 5090, 5094, 5096, 5099.

[3]) Vgl. über die Tmesis bei Homer und den folgenden Kühner-Gerth II, 1, S. 530 ff. und Brugmann-Thumb, Griech. Grammatik, S. 490, 492 ff.

[4]) Gerhard a. a. O. Sp. 1898 f. Vgl. zum „Vulgarismus" seiner Sprache noch Schmid-Stählin in Christs Griechischer Literaturgeschichte (Iwan v. Müllers Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft VII, 2, 1, S. 400 f.).

[5]) Kühner-Gerth, S. 533 ff.; Tmesis bei Herodot, S. 537 f. Über die Tmesis bei Hipponax ist noch zu vergleichen W. Pierson, Über die Tmesis der Präposition vom Verbum bei den griechischen Dichtern, insbesondere bei Dramatikern und Lyrikern, Rheinisches Museum, Bd. XI, 1857. S. 412: [In unserm Fragment] „ist die Tmesis weniger emphatisch" [als in Fragment 36, Diehl, *ἀπό σ' ὀλέσειεν Ἄρτεμις* ...]. „Indessen erhält mit dem Hervortreten der Bewegung ‚hinzu' der Gedanke Leben und Sinnlichkeit. Überdies wird durch das dazwischengeschobene *μέν* das ganze Kompositum verlängert, also sein Gewicht verstärkt. Mit richtigem Nachdruck weilt der Ton auf dem Begriff des Anbetens als der langdauernden Handlung, dem Hauptpunkt des Satzes."

nicht in durchgängiger Festigkeit übernommen hatte, sondern die bei Homer zutage tretende sprachliche Entwicklungsstufe, der das Verbum in Tmesis noch ganz gewöhnliche Redeweise ist,[1]) in der Volkssprache noch länger festgehalten sein könnte. Dann würde hier zugleich ein sehr bezeichnender Nachweis für die sprachliche Entstehung des Kompositums προσκυνεῖν vorliegen, weil ersichtlich ist, wie an das Simplex κυνεῖν die Präposition πρός herangewachsen ist. Und zwar, um eine ganz bestimmte richtunggebende Verstärkung deutlicher zum Ausdruck zu bringen.[2]) Diese Entwicklung zum vollen, festen Kompositum προσκυνεῖν tritt dann bei den Tragikern und Herodot schon als abgeschlossen zutage.

Auch daß gerade die richtunggebende Präposition πρός für die Entwicklung der Wortbedeutung grundlegend geworden ist,[3]) dürfte ein bezeichnendes Licht auf ihre religiöse Verwendung werfen. In dem πρός der Richtung wird der sinnlich sinngebende Grundbestandteil des Wortes, das κυνεῖν „küssen", aus der Haftung an einen schon erfüllten Akt herausgehoben und in die Bewegung eines erst zu erfüllenden oder in der Erfüllung begriffenen gebracht. Es zeigt sich hier etwas von dem Streben religiösen Wollens und religiöser Sehnsucht, an die Gottheit heranzukommen, um den Akt sinnlicher Berührung erreichen zu können. Damit aber ist der Fortbildung des Wortsinns und seiner Anwendbarkeit schon von vornherein eine weite religiöse Entwicklungsmöglichkeit gegeben.

Doch ist das Auftauchen des Wortes προσκυνεῖν bei Hipponax nur ein vereinzeltes Vorkommen. Homer, Hesiod und Pindar weisen das Kompositum προσκυνεῖν jedenfalls noch nicht auf. Aber man darf hier die Untersuchung nicht auf das Kompositum προσκυνεῖν allein beschränken, da ge-

---

[1]) Vgl. Kühner-Gerth a. a. O. S. 530 ff.

[2]) Vgl. die oben angeführte Bemerkung W. Piersons.

[3]) Robert Helbing, Die Kasussyntax bei den Septuaginta, Göttingen 1928, S. 297, sieht auch in der Dativkonstruktion von προσκυνεῖν das „Ziel" lebendig. „Er ist ein Dativ des Ziels, wie bei vielen Komposita mit πρός."

legentlich κυνέω bei Dichtern auch die Bedeutung von προσκυνέω annehmen kann, wie etwa in dem Adelon aus der Anthologia Palatina,[1]) wo das Mädchen, das einst mit ihren reichen Liebhabern sich gebrüstet hatte und die Nemesis nicht verehren wollte, nun mit Armut gestraft ist und um Lohn spinnen muß:

Ἡ τὸ πρὶν αὐχήσασα πολυχρύσοις ἐπ' ἐρασταῖς
ἡ Νέμεσιν δεινὴν οὐχὶ κύσασα θεόν
μίσθια νῦν σπαθίοις πενιχροῖς πηνίσματα κρούει.

Ferner ist als Beispiel zu nennen das Skolion des Hybrias[2]):

Πάντες γόνυ πεπτηῶτες ἐμοὶ κυνέοντι
Δεσπόταν καὶ βασιλέα μέγαν φωνέοντι.

Homer hat das Simplex κυνεῖν als profane Liebkosungs- und Begrüßungsgebärde, auch als Bittgebärde. So küßt Hektor sein Söhnchen liebkosend,[3]) Penelope begrüßt mit Küssen ihren Gatten,[4]) die treuen Dienerinnen und Hirten ihren heimgekehrten Gebieter an Kopf und Schultern und Händen.[5]) Wenn Thetis Zeus die Knie küßt und mit der

---

[1]) Anthologia Palatina (Dübner), VI, 283.

[2]) Bei Athenaeus XV, p. 696 A. Nach dem Kommentar bei Eustathius p. 1574, 10 bedeutet das: προσκυνοῦσί με ὡς δεσπότην καὶ προσφωνοῦσι μέγαν βασιλέα. Wilh. Schmid in der Philolog. Wochenschrift 1927, S. 989 ff., gibt gegen die von Diehl (Anthol. lyr. t. 2, p. 128 f.) versuchte Fassung folgende Herstellung:

γᾶν τ' ἐς γόνυ πεπτηῶτες ἐμὶν κυνεῖντι
δεσπόταν <με> καὶ μέγαν βασιλῆα φωνέοντες.

Er schließt mit einer Erörterung über προσκυνεῖν. Er meint, für die Griechen sei die Proskynese Handkuß und gelte nur den Götterbildern. Die von Hybrias hier geforderte Proskynese sei deutlich die persische. Wort und Begriff des πρ. im orientalischen Sinne aber seien vor Aischylos nicht belegt und den Griechen vor Dareios I. nicht bekannt geworden (?). Auch nicht andere orientalische Proskynesen?

[3]) Il. Ζ. 474 ὃν φίλον υἱὸν ἐπεὶ
κύσε πῆλέ τε χερσίν.
vgl. Od. π 190: Odysseus den Telemach.

[4]) Od. ψ 208: ... ἀμφὶ δὲ χεῖρας
δειρῇ βάλλ' Ὀδυσῆι κάρη δ' ἔκυσ'.

[5]) Z. B. φ 224: καὶ κύνεον ἀγαπαζόμεναι κεφαλήν τε καὶ ὤμους.

Hand sein Kinn streichelt,[1]) so darf das auch nicht als ein eigentlicher Adorationsgestus aufgefaßt werden. Es handelt sich da ja nur um eine schmeichlerische Bittgebärde unter Göttern selbst. Ebenso stellt die Szene, in der der alte Priamos den harten Achill erweichen will, nur die äußerste Gebärde eines Hilfeflehenden dar.[2])

Von dem in die Heimat zurückkehrenden Agamemnon aber wird erzählt, daß er die Erde küßt[3]):

καὶ κύνει ἁπτόμενος ἣν πατρίδα.

Ein Scholiast erklärt *κύνει* auch als *προσεκύνει*.[4]) Ebenso küßt Odysseus, als die Göttin den Nebel verteilt und ihm das Land Ithaka sichtbar geworden ist, das „fruchttragende Ackerland“[5]) der Heimat. Dann erhebt er die Hände zum Gebet. Man wird diese Gebärde des Küssens der Erde nicht als eine rein profane Freudenäußerung über die Rückkehr auffassen dürfen. Es muß hier etwas von dem Glauben der alten Volksreligion, die die „Mutter Erde“ in den chthonischen Gottheiten verehrte,[6]) durchbrechen. Und da man sich beim Kuß der Erde ja tief bücken und auf die Knie niederlassen muß, dürfte aus der Verehrung der chthonischen Gottheiten *προσκυνεῖν* überhaupt entstanden sein. Hier haben wir dann seinen religionsgeschichtlichen Ursprung.

Das Kompositum *προσκυνεῖν* kommt indessen häufiger erst bei den Tragikern vor.

---

[1]) *Θ* 371: *ἡ* (Thetis) *οἱ* (dem Zeus) *γούνατ' ἔκυσσε καὶ ἔλλαβε χειρὶ γενείου.*

[2]) *Ω* 478: ... *χερσὶν 'Αχιλλῆος λάβε γούνατα καὶ κύσε χεῖρας.*
Vergleiche zu dieser antiken Gebärde C. Sittl a. a. O. S. 163 f., 169, A. 5, und S. 282.

[3]) Od. *δ* 522.

[4]) H. Ebeling, Lexicon Homericum, Leipzig 1885, sub voce *κυνέω*.

[5]) *ν* 352, wozu Eustathius 1743, 62 (vgl. 1546, 9) die Bemerkung macht: *ὡς εἰ φίλην μητέρα.* Vgl. auch 1507, 48. Ebenso findet sich dieser Kuß der Erde Od. *E* 463: *κύσε δὲ ζείδωρον ἄρουραν.*

[6]) O. Kern, Die Religion der Griechen, Bd. 1, Berlin 1926, S. 27 ff. Kap. 2: Die Mächte der Erde.

So bei Aischylos im Prometheus,[1]) wo dieser auf die Aussage des Chors, daß die der Nemesis sich verehrend Beugenden weise sind:

οἱ προσκυνοῦντες τὴν Ἀδράστειαν σοφοί,

den Inhalt solcher Verehrung in seiner Erwiderung, obwohl sie selbst ablehnend, mit *σέβειν, προσεύχεσθαι* und *θωπεύειν*[2]) näher umschreibt. Ferner in den Persern[3]):

τότ' εὔχετο
λιταῖσι γαῖαν οὐρανόν τε προσκυνῶν.

Häufiger findet sich *προσκυνεῖν* bei Sophokles, z. B.[4]):

ἔπειτα μέντοι βαιὸν οὐδὲ σὺν χρόνῳ
δρῶμεν αὐτὸν γῆν τε προσκυνοῦνθ' ἅμα
καὶ τὸν θεῶν Ὄλυμπον ἐν ταὐτῷ λόγῳ,

wo also in derselben Handlung den Erd- und Himmelsgottheiten gehuldigt wird und das Letztere den Ton von etwas Besonderem an sich zu haben scheint.[5])

Aus Euripides sei angeführt aus dem Orestes[6]):

ΟΡ: ποῦ 'στιν οὗτος ὃς πέφευγεν ἐκ δόμων τοὐμὸν ξίφος;
Φρύξ: προσκυνῶ σ', ἄναξ, νόμοισι βαρβάροισι προσπίτνων.
ΟΡ: οὐκ ἐν Ἰλίῳ τάδ' ἐστίν, ἀλλ' ἐν Ἀργείᾳ χθονί.
Φρύξ: πανταχοῦ ζῆν ἡδὺ μᾶλλον ἢ θανεῖν τοῖς σώφροσιν.

Ferner aus den Troerinnen[7]):

καὶ προσκυνεῖσθαι βαρβάρων ὑπ' ἤθελες·
μεγάλα γὰρ ἦν σοι.

Bei Aristophanes findet sich u. a. die Stelle im Plutos[8]):

καὶ προσκυνῶ γε πρῶτα μὲν τὸν ἥλιον,
ἔπειτα σεμνῆς Παλλάδος κλεινὸν πέδον
χώραν τε πᾶσαν Κέκροπος ἥ μ' ἐδέξατο.

---

[1]) 938 ff. [2]) Schmeichelnd huldigen. [3]) 491.

[4]) Oid. Col. 1654 ff. Vgl. ferner Electr. 1374, Philoctet 656, 533 ff., 1407, 776. Or. 327.

[5]) R. C. Jebb, ed. Cambridge 1907, gibt dazu folgenden Kommentar: Theseus bows down and kisses the earth, then suddenly rises, and with upturned face stretches forth his hands towards the sky. The vision, which he had just seen, moved him to adore both the *χθόνιοι* and the *ὕπατοι*.

[6]) Or. 1507 ff. [7]) Tr. 1021. [8]) Plut. 771.

Herodot schildert die von der griechischen Art, die nur die Begrüßung mit Worten kennt (*προσαγορεύειν*), abweichenden Grußsitten der Perser.[1]) Je nach dem Range, den sie einnehmen, stuft sich die Begrüßung derer, die sich begegnen, ab vom Mundkuß zum Wangenkuß bis zur vollständigen Proskynese mit Niederwerfen auf die Erde: *ἀντὶ γὰρ τοῦ προσαγορεύειν ἀλλήλους φιλέουσι τοῖσι στόμασι, ἢν δὲ ᾖ οὕτερος ὑποδεέστερος ὀλίγῳ, τὰς παρειὰς φιλέονται· ἢν δὲ πολλῷ ᾖ οὕτερος ἀγενέστερος, προσπίπτων προσκυνέει τὸν ἕτερον.*

Öfters erwähnt er auch die persische Proskynese vor dem Großkönige,[2]) wie er auch die ägyptische vergleicht und beschreibt.[3])

Es scheint demnach wirklich, besonders im Hinblick auf die aus Euripides und Herodot angeführten Stellen, der Schluß nahezuliegen, den Cremer in seinem Biblisch-theologischen Wörterbuch des neutestamentlichen Griechisch gezogen hat, „daß dieses Wort (*προσκυνεῖν*), das sich erst bei den Griechen nach ihrer Berührung mit den Persern findet, ursprünglich nichts anderes als der griechische Ausdruck einer Erscheinung orientalischen Lebens ist".[4])

Aber das ist unrichtig.

Der Mangel eines Nachweises aus der uns bekannten Literatur vor der Berührung der Griechen mit den Persern kann schon an und für sich keinen zwingenden Beweis für die Behauptung bilden, und gewichtige Gründe sprechen gegen einen solchen Rückschluß.

Die Griechen haben die persische Proskynese in der voralexandrinischen Zeit immer als ihnen durchaus wesensfremd,

---

[1]) I 134. [2]) III 86, VII 14, 135 f. [3]) II 80, 121.

[4]) So noch in der von J. Kögel besorgten 11. Aufl. 1923, S. 642 u. 643. Vgl. auch das Urteil Macans im Kommentar zu Herodot VII 136 (ed. London 1908), wo er von der *προσκύνησις* der Griechen zu gods or holy places sagt: The practice was rather Oriental than Hellenic. Ferner Sittl a. a. O. S. 157 und R. Hackl, Mumienverehrung auf einer schwarzfigurig attischen Lekythus, Archiv für Religionswissenschaft XII (1909), S. 199: „Die Proskynese ist echt orientalisch."

ja als gottlos empfunden. Es ist nicht anzunehmen, daß sie einen an sich verabscheuten Kultausdruck auf die Verehrung der eigenen Götter hätten übertragen können.

Die beiden Spartaner Sperthias und Bulis, die als freiwillige Sühne für die in Sparta getöteten persischen Gesandten sich angeboten haben und nun in der Audienz vor dem Großkönig mit Gewalt von dessen Gefolge zur kniefälligen Proskynese gezwungen werden sollen (*προσκυνέειν βασιλέα προσπίπτοντας*), weigern sich standhaft, vor einem Menschen zu huldigen, worin liegt, daß sie es nur vor Göttern tun: *οὔτε γὰρ σφίσι ἐν νόμῳ εἶναι ἄνθρωπον προσκυνέειν.*[1])

Xenophon weist in einer Rede, in der er die Überlegenheit der Griechen über die Perser an dem Siege ihrer Vorfahren über Xerxes herausstellt, als *μέγιστον μαρτύριον*[2]) dieses Sieges auf die griechische Freiheit hin, keinem Menschen, sondern nur den Göttern religiöse Verehrung zollen zu brauchen: *οὐδένα ἄνθρωπον δεσπότην ἀλλὰ τοὺς θεοὺς προσκυνεῖτε.*[3]) Und Isokrates sagt im Panegyrikos von den Persern im Vergleich zu den Hellenen, *ἐξεταζόμενοι* (sich zur Aufwartung einfindend) *πρὸς αὐτοῖς τοῖς βασιλείοις καὶ προκαλινδούμενοι καὶ πάντα τρόπον μικρὸν φρονεῖν μελετῶντες, θνητὸν μὲν ἄνδρα προσκυνοῦντες καὶ δαίμονα προσαγορεύοντες, τῶν δὲ θεῶν μᾶλλον ἢ τῶν ἀνθρώπων ὀλιγωροῦντες,*[4]) hier der griechischen Auffassung einen Ausdruck gebend, die in der persischen Proskynese eine Menschenvergötterung und ein gotteslästerliches Treiben sah, das den Göttern die gebührende Ehre nehme.

---

[1]) VII 136, Herodot.

[2]) Xenoph. Anab. III, 2, 13.

[3]) Vgl. auch Xenophon, Agesilaos I, 34: *τοὺς μὲν πρόσθεν π ρ ο σ κ υ ν ε ῖ ν Ἕλληνας ἀναγκαζομένους ... τοὺς δ' ἀξιοῦντας καὶ τ ὰ ς τ ῶ ν θ ε ῶ ν τ ι μ ὰ ς κ α ρ π ο ῦ σ θ α ι.* Ferner Demosthenes XXI, 106: *προσκυνεῖν τοὺς ὑβρίζοντας ὥσπερ ἐν τοῖς βαρβάροις.* Schließlich Fragment aus Duris bei Athen. VI, 63 (Felix Jacoby, Die Fragmente der griech. Historiker II, S. 141 f.) Gesang der Marathonkämpfer: *οἱ τὸν προσκυνήσαντα τὸν Περσῶν βασιλέα ἀποκτείναντες.*

[4]) Isokrates, Paneg. 151 (geschrieben 380 v. Chr.).

Hieraus erklärt sich auch der Widerstand, den die Hellenen und Makedonier dem Versuch Alexanders d. Gr. bei der Einführung der Proskynese vor ihm entgegensetzten, einen Widerstand, den er nur mit brutaler Gewalt brechen konnte.[1]) Alexander wurde nach griechischer Anschauung durch diese Proskynese als Gott verehrt und folgerichtig auch zum Gott erhoben.

Augenscheinlich müssen hier aber die Griechen den Sinn des persischen Hofzeremoniells, wie die Stellen aus den Tragikern zeigen, mißverstanden haben,[2]) und sie mußten ihn mißverstehen, weil die Huldigungsform des *προσκυνεῖν* bei ihnen längst ein fast ausschließlich sakraler Akt geworden war,[3]) während im Orient der sakrale Anbetungsgestus sich noch weithin mit den profanen Gruß- und Huldigungsformen vor Herrschern und Höhergestellten deckte.[4])

Zu der durch die eigene Art ihrer Gottesverehrung gegebenen religiösen Abneigung der Griechen gegen die persische

---

[1]) Nach Paul Schnabel, Die Begründung des hellenistischen Königskults durch Alexander, Klio, Beiträge zur alten Geschichte, 19. Bd. 1925, S. 113 ff. handelt es sich nicht um einen „verunglückten Versuch, jenes persische Hofzeremoniell einzuführen, sondern um die erfolgreiche Begründung des hellenistischen Königskults". Eine lebhafte Erörterung hat sich an Schnabels Auffassung über den Sinn des Herrscherkults angeschlossen; sie wird später angeführt werden.

[2]) O. Gruppe, Griechische Mythologie, 2. Bd., München 1906 (Iw. v. Müller, Handb. V, 2), S. 1504, A. 1: Bei Aischylos, Perser 157, werde Atossa angeredet ... *θεοῦ Περσῶν* ... und andere Stellen. Diese Stellen würden mit Unrecht für die Apotheose der Großkönige angeführt. „Tatsächlich haben diese, die sich Könige von Gottes Gnaden nennen, zwar in Ägypten die alte Pharaonentitulatur angenommen, sie haben auch durch das Hofzeremoniell Huldigungen verlangt, aber eigentliche göttliche Ehren haben sie von Reichswegen für sich nicht gefordert und schwerlich für andere gestattet." Siehe auch Bolkestein a. a. O. S. 38.

[3]) Aus dem Orient stammende Sklaven werden vor ihren Herren auch die heimische Proskynese vollzogen haben; das tat aber kein freier Grieche vor Menschen.

[4]) So auch im A. T., wo *προσκυνεῖν* (LXX) ebenso von der Huldigung vor Gott und Göttern wie vor Menschen, insbesondere den Herrschern, gebraucht wird.

Huldigung kam aber noch als äußerer Grund eine ästhetische Abneigung gegen diese Form. Sie erschien ihnen übertrieben sklavisch, ja lächerlich.[1]) Die Griechen müssen also, auch wenn sie selbst vor ihren Gottheiten die Proskynese vollzogen, dabei eine andere, freiere Haltung bewahrt haben.[2]) In der das öffentliche Leben beherrschenden olympischen Religion[3]) fand zwar eine Anbetungsweise, die, etwa mit dem Knien verbunden, eine deutliche Verdemütigung in sich schloß, bei freien griechischen Männern keinen Geschmack. Wenn auch sie gelegentlich vorkam, so war das immerhin eine Ausnahme.[4]) Wohl aber sind gewichtige Zeugnisse vorhanden, daß in der alten Volksreligion, über die sich die olympische Religion gelagert hatte, ohne sie zu verdrängen, alte Adorationsweisen am Leben geblieben waren. Gerade die alten chthonischen Gottheiten und die Gestirne, deren Verehrung vielleicht schon früh aus dem Orient sich eingebürgert hatte, ohne aber zum Range eines öffentlichen Kults aufzusteigen, sind es, deren Anbetung vorzugsweise durch *προσκυνεῖν* ausgedrückt wird. Zu den schon aus den Tragikern angeführten

---

[1]) „Als bloße Huldigung scheint der Fußfall den Alten unbekannt, so daß ihn Euripides in seinen Phönikerinnen als asiatische Merkwürdigkeit vorführte“, Sittl, S. 156. — Plutarch, Alexander 74 (705 f.), bringt eine Erzählung, daß der neu aus Makedonien an den orientalischen Hof Alexanders des Großen gekommene Kassander sich vor Lachen nicht halten kann, als er die Proskynese vor Alexander zum ersten Male mit ansieht. Alexander aber schlägt ihn im Zorn darüber mit dem Kopf an die Wand. *ὁ δὲ Κασάνδρος ἀφῖκτο μὲν νεωστί, θεασάμενος δὲ βαρβάρων τινὰς προσκυνοῦντας, ἅτε δὴ τεθραμμένος Ἑλληνικῶς καὶ τοσοῦτο πρότερον μηδὲν ἑωρακώς, ἐγέλασε προπετέστερον.*

[2]) Man wird nicht so weit gehen dürfen wie Bolkestein, der (S. 25) im Bestreben, das Knien vor Göttern auch bei den Griechen nachzuweisen, überbetont sagt: „Es ist in Wirklichkeit dieselbe Haltung in Griechenland wie im Orient, welche mit *προσκυνεῖν* angedeutet wird.“ Dagegen spricht die angeführte Plutarchstelle.

[3]) Kern, Die Religion der Griechen, Bd. 1, Berlin 1926, Kap. IX: Der Sieg der olympischen Zeusreligion.

[4]) Bolkestein, S. 34. Die plastischen Darstellungen Kniender zeigen fast nur Frauengestalten. Vgl. Walter, Kniende Adoranten auf athenischen Reliefs, Österreichische Jahreshefte XIII (1910), S. 228.

Stellen[1]) sei noch eine oft genannte Platostelle hinzugenommen, wo dieser voller Entrüstung von den *ἄθεοι* spricht, die ihre Jugenderziehung in der elterlichen Religion und das Heiligste über Bord werfen. Er erinnert sie daran, wie sie ihre von der Wirklichkeit der Götter überzeugten Eltern bei den Auf- und Untergängen der Gestirne die Proskynese verrichten sahen und hörten.[2])

In der Volksreligion muß also *προσκυνεῖν* seinen Ursprung haben, wie es in ihr auch bodenständig geblieben ist, bis es von der ursprünglich ganz sinnfälligen Bedeutung des Verehrungskusses auf die Erde oder das Idol zu einer mehr allgemeineren Bedeutung „huldigend verehren" sich erhob[3]); aber auch wenn das Wort auf die Verehrung der olympischen Gottheiten angewandt wurde, haftete ihm doch noch immer die Bedeutung einer Handlung an.[4])

Auch das Urteil eines so rationalistisch eingestellten Schriftstellers, wie des Polybius,[5]) der mit scharfer Kritik innere Unwahrhaftigkeiten der Adoranten feststellt und die Proskynese dann als weibisch ansieht (*γυναικίζεσθαι, γυναικισμός*),[6]) wird der Volksfrömmigkeit der niederen Schichten kaum Abbruch getan haben. Daß die Proskynese in manchen

---

[1]) s. S. 19. Dazu vgl. noch Aristophanes, equ. 156: *ἔπειτα τὴν γῆν πρόσκυσον καὶ τοὺς θεούς.*

[2]) Leges X, 887 c: *τοὺς αὑτῶν γονέας ὑπὲρ αὑτῶν τε καὶ ἐκείνων ἐσπουδακότας, ὡς ὅτι μάλιστα οὖσιν θεοῖς εὐχαῖς προσδιαλεγομένους καὶ ἱκετείαις, ἀνατέλλοντός τε ἡλίου καὶ σελήνης καὶ πρὸς δυσμὰς ἰόντων προκυλίσεις ἅμα καὶ προσκυνήσεις ἀκούοντές τε καὶ ὁρῶντες Ἑλλήνων τε καὶ βαρβάρων* (Sklaven?).

[3]) Die ursprünglich allererste Bedeutung dieses Kusses in der primitiven Epoche seiner Entstehung bleibt aus Mangel an Zeugnissen im Dunkeln. Es wird sich nicht mehr aufhellen lassen, ob er einer liebkosenden Verehrung oder nur einer ehrfurchtsvollen Grußgebärde oder dem Gedanken seine Entstehung verdankt, daß man sich dadurch die in dem geküßten Gegenstande wohnende göttliche Macht aneignen könne.

[4]) Wie sich das im einzelnen auswirkt, ist später zu besprechen.

[5]) Schon vor ihm hatte u. a. auch Theophrast übertriebene Bigotterie in der Proskynese getroffen durch seine Zeichnung des Charakters des *δεισιδαίμων* (char. 16).

[6]) Polyb. X 16, 5; XXII, 25, 7.

Vertretern dieser Volksfrömmigkeit zu einem Ausdruck ihrer Bigotterie und bloßen Aberglaubens, der Angst vor jedem „Salbstein“ u. dergl., geworden war, haben diese Kritiker jedenfalls scharf gesehen.[1]) Im allgemeinen aber blieb im Volke eine Schicht religiöser Ehrfurcht erhalten, die keine rationalistische Kritik und kein Surrogat bloßer Religionsphilosophie zersetzt hatte. Und diese Feststellung dürfte auch für die neutestamentliche Sachlage von Bedeutung sein.

Auch auf altgriechischem, nicht bloß dem hellenistischen Boden traf die Verkündigung des Evangeliums nicht so sehr die kühle Haltung der philosophisch beeinflußten Intellektuellen, als vielmehr die Schichten, in denen vom Besten der Volksfrömmigkeit noch viel an wirklicher Furcht vor dem göttlichen Geheimnis und echter Bereitschaft, sich vor ihm anbetend zu neigen, lebendig war.

In der späteren hellenistischen Zeit war inzwischen, infolge des hellenistischen Herrscherkults und mehr noch später durch den römischen Kaiserkult, von der strengen altgriechischen Haltung, die so scharf jede Menschenanbetung abgelehnt hatte, Stück um Stück verlorengegangen. Auch das massenhafte Einströmen der orientalischen Religionen wird die Gesamthaltung in der Proskynese durch das Beispiel ihrer Kultgebräuche gewiß beeinflußt haben.

Auf hellenistischem, nicht auf altgriechischem Boden erfolgte auch die Wiedergabe des biblisch-alttestamentlichen Ausdrucks für die anbetende Beugung, הִשְׁתַּחֲוָה, durch das griechische *προσκυνεῖν* in den Septuaginta.

Die Entstehung dieser Übersetzung aus den Bedürfnissen der jüdischen Diaspora in Ägypten und auf ägyptischem Boden selbst scheint gesichert. Sei es, daß man wie P. Wendland[2]) und O. Stählin,[3]) die den Aristeasbrief in

[1]) Vgl. auch, wie Diogenes von Sinope bei Diogenes Laertius VI, 37 einer übereifrig proskynierenden Frau spöttisch begegnet.

[2]) In Kautzsch, Die Pseudepigraphen zum Alten Testament, Tübingen 1900, S. 1 ff.

[3]) Otto Stählin, Die hellenistisch-jüdische Literatur (in Iwan v. Müllers Handbuch der klassischen Altertumswissenschaften VII, 2, 1), München 1921[6], S. 542 ff.

vollem Maße für ungeschichtlich ansehen, zu diesem Urteil kommt, sei es, daß man J. Herrmanns Beweisführung folgt, der aus demselben eine früher entstandene und darin verarbeitete Legende herausschält und in dieser eine „historische Grundlage“ noch „durchschimmern sieht“, — „daß die Septuaginta ihre Entstehung lediglich den religionsgemeindlichen Bedürfnissen der ägyptischen Judenschaft verdankt, ist unwidersprechlich.“[1])

In der palästinensischen religiösen Heimat der Übersetzer — abgesehen davon, ob diese selbst Palästinenser waren oder nicht — war es herrschende Sitte, vor dem Höhergestellten, besonders auch dem König, den Begrüßungsakt, der sich von einer bloßen Verneigung bis zum Knien auf dem Boden und zur Berührung des Erdbodens mit dem Gesicht, womöglich unter Niederwerfen des ganzen Körpers (Prosternation), steigern konnte, in derselben Form zu vollziehen, wie vor der Gottheit. In den biblischen Büchern vom Pentateuch an, besonders aber in den Königsbüchern, lag dieser Tatbestand den Übersetzern deutlich vor,[2]) und zwar nicht nur für die Anbetung der fremden und kanaanäischen Gottheiten,[3]) sondern auch Jahves selber.[4]) Und diesen Tatbestand fanden sie in ähnlicher Weise auch in der ägyptischen Umwelt wieder. Schon Herodot hatte den Begrüßungsgestus der Ägypter durch *προσκυνεῖν* wiedergegeben[5]):

Τόδε μέντοι ἄλλοισι Ἑλλήνων οὐδαμοῖσι συμφέρονται· ἀντὶ τοῦ προσαγορεύειν ἀλλήλους ἐν τῇσι ὁδοῖσι προσκυνέουσι κατίεντες μέχρι τοῦ γούνατος τὴν χεῖρα.

---

[1]) Johannes Herrmann, Die Entstehung der Prophetenseptuaginta nebst Untersuchungen zum Aristeasbrief in Herrmann-Baumgärtel, Beiträge zur Entstehungsgeschichte der Septuaginta, Berlin 1923, S. 39 ff. (Zitate S. 49 f. und S. 41). — Für eine Mehrheit von Übersetzern vgl. ebenda S. 40 f. und 49, für die Möglichkeit auch palästinensischer Mitglieder der Kommission S. 49.

[2]) Z. B. Gen. 23, 7; 18, 2; vgl. 19, 1; 48, 12; 42, 6; 1. Sam. 20, 41; 24, 9; 25, 23; 2. Sam. 1, 2 und viele andere.

[3]) Ex. 23, 24; Lev. 26, 1; Num. 25, 2; Dt. 4, 19; 2. Kön. 17, 16 ff.; 19, 37 und viele andere.

[4]) Gen. 47, 31; Ex. 24, 1; Dt. 26, 10; Richt. 7, 15; 1. Sam. 1, 3; 2. Kön. 18, 22 und viele andere. [5]) II, 80.

Ebenso aber auch die Adoration ägyptischer Gottheiten: *καὶ τὸν μὲν καλεῦσι ϑέρος* (eine von den beiden Statuen, die Rhamphinitus aufgestellt hat) *τοῦτον μὲν προσκυνέουσι καὶ εὖ ποιεῦσι.*[1])

Und in der Tat zeigt das ägyptische Hofzeremoniell[2]) und auch das Kultritual[3]) die Ähnlichkeit oder Gleichheit der Proskynese, wenn bei dem ersteren in diesem Falle ja auch zu berücksichtigen ist, daß der König in Ägypten damit zugleich als Gott verehrt wurde. Da die Ptolemäer den Herrscherkult in besonderem Umfange übernahmen, beziehungsweise einführten, hat auch zur Zeit der Entstehung der Septuaginta diese doppelte Anwendung der Proskynese bestanden.

Die Übersetzer der Septuaginta übernahmen also ein im Koinegriechisch Ägyptens schon gebräuchliches Wort für den Vorgang.[4])

---

[1]) II, 121.

[2]) Ad. Erman und Herm. Ranke, Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum, Tübingen 1923, S. 82: „Das alte Reich hatte eine verfängliche Ähnlichkeit mit dem byzantinischen Hofe." Der König läßt sich den Fuß küssen. Im neuen Reich verbeugen sich die Fürsten mit gesenkten oder zum Gebet erhobenen Armen vor seiner Majestät ... nur die Diener werfen sich beim Anblick des Herrschers nieder und küssen die Erde vor ihm. Vgl. ebenda die Tafel 39, 2 (nicht 40, 2!), die eine bildhafte Darstellung der Asiaten und Libyer zeigt, die dem König die Proskynese zollen. Man sieht den Vordersten platt auf dem Bauche liegen, andere kniend oder stehend, alle mit ausgebreiteten Händen (Bittgebärde).

[3]) Ebenda S. 313. Das Ritual von Abydus besagt, daß der Priester, sobald er das Götterbild erblickt, die Erde küssen muß; dann sich auf den Bauch werfen, die Erde küssen mit nach unten gewandtem Gesicht, räuchern und dann den Gott mit einem kleinen Hymnus begrüßen soll.

[4]) Es ist hier auch das von *προσκυνεῖν* gebildete *προσκύνημα* heranzuziehen. Seine Bedeutung wandelt sich von der Huldigung vor der Gottheit schließlich zu der „Fürbitte" an einem Huldigungsort für abwesende Verwandte und Freunde. Die Bemerkung bei Wilcken-Mitteis, Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde, S. 109: „Die *προσκύνημα*-Formel begegnet erst in der Kaiserzeit," dürfte nicht richtig sein, vgl. CIG (Boeckh) 4917 vom Jahre 73 v. Chr. Aus dem 4. Jahrhundert, bezw. der frühptolemäischen Zeit wären für *προσκύνημα* und *προσκυνεῖν* zu nennen (vgl. die zeitliche Anordnung der Papyri und Graffiti in Fr. Preisigke, Sammelbuch griechischer Urkunden aus Ägypten, 2. Bd., Berlin

Immerhin müssen sie bestimmte Gründe gerade für die Wahl dieses Wortes gehabt haben. In *προσκυνεῖν* müßte auch ihnen noch das „anküssen" im sinnfälligen Klang deutlich gewesen sein; geben sie doch auch נָשַׁק „küssen" durch *προσκυνεῖν* wieder.[1]) In dem aus dem Hebräischen zu übersetzenden Verbum הִשְׁתַּחֲוָה[2]) hörten sie eine andere sinnfällige Bedeutung heraus, die des Sichbeugens.[3]) An dem

---

und Leipzig 1922, S. 183), ebendort Nr. 1058 aus Abydos: *τὸ προσκύνημα [τὸ] παρὰ μοῦ ἰς Σάραπιν θεόν.* Nr. 1059: *Παίρων Φιλοπίου Σόλιος ἥκω προσκυνῆσαι θεοὺς μεγάλους Ἶσιν καὶ Σάραπιν,* ferner 1064 und 3743. Dittenberger, Or. gr. inscr. sel., Leipzig 1903, S. 56, aus dem Monumentum Canopium Ptolemaeus III. vom Jahre 237 v. Chr.: Es soll die Bildsäule der Berenike zur Verehrung ausgestellt und ihr mit Opfern göttlicher Huldigung dargebracht werden: *ὅπως ὑπὸ πάντων τιμᾶται καὶ προσκυνῆται.* Aus dem 2. Jahrhundert v. Chr.: Preisigke, S. B. Nr. 3725, 3764, 3768, 3774 u. a. Dittenberger 758, 1, die Inschrift aus einer Zelle des Isistempels vom 2. Aug. 185 v. Chr. *Φιλοκλῆς Ἱεροκλέους Ἰροιζήτιος παρεγενήθην προσκυνῶν τὸν Σάραπιν ἐπὶ τῆς Ἀβύδου πολιορκίας;* ebenso von den datierten Inschriften im CIG (Boeckh), Nr. 4917 (aus dem Jahre 73 v. Chr.) *πεποίηκα τὸ προσκύνημα* und 4934 (25 v. Chr.). Für *προσκυνεῖν* in der Ptolemäerzeit finden sich auch Nachweise bei Edwin Mayser, Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit. Laut- und Wortlehre, Leipzig 1906, § 90, S. 294. Vgl. ferner Moulton in The Classical Review XV (1901), S. 436.

[1]) 1. Kön. 19, 18: *πάντα γόνατα ἃ οὐκ ὤκλασαν γόνυ τῷ Βάαλ, καὶ πᾶν στόμα ὃ οὐ προσεκύνησεν αὐτῷ.* Vgl. dagegen aber Hiob 31, 27; Hos. 13, 2; Ps. 2, 12, wo die LXX nicht *προσκυνεῖν* bringen. Bemerkenswert ist auch, daß *κυνέω* in den LXX nicht mehr vorkommt, dafür *φιλέω* und *καταφιλέω.*

[2]) הִשְׁתַּחֲוָה ist das Hithpalel (Pilel reflex., König) von שָׁחָה. Zum Grammatischen vgl. Gesenius-Kautzsch, Hebr. Grammatik § 75 kk, dazu G. Bergsträsser, Hebr. Grammatik (29. Aufl. von Gesenius-Kautzsch), 2. Teil, Leipzig 1929, § 20 a, § 30 i^{d} und p^{c}; Eduard König, Historisch-kritisches Lehrgebäude der hebr. Sprache, 1. Hälfte, Leipzig 1881, S. 565 f. Zum Lexikalischen: Gesenius-Buhl, Hebr. Handwörterbuch über das Alte Testament sub voce שָׁחָה, vgl. auch Gesenius, Thesaurus linguae hebraicae, Leipzig 1842, Tom. III, p. 1387. Zur Entwicklung der Wortbedeutung vor allem: H. G. Hoelemann, Bibelstudien, Leipzig 1861, Die biblische Gestaltung der Anbetung, S. 102 ff.

[3]) Schon die ersten Übersetzer werden die Übersetzung *προσκυνεῖν* aufgenommen haben. Falls es LXX-Übersetzer gegeben haben sollte, die

griechischen προσκυνεῖν wird sie das inhaltliche Schwergewicht einer besonderen Feierlichkeit und des Ernstes angezogen haben, den das Wort im Griechischen gewonnen hatte und der auch sicher auf ägyptisch-hellenistischem Boden damals noch nachklang.[1]) Darum wohl wählten sie für eine regelmäßige Wiedergabe nicht die ganz profanen Ausdrücke, die an und für sich zur Kennzeichnung der zu übersetzenden Handlung auch möglich gewesen wären, wie κύπτειν, ταπεινοῦν, προσπίπτειν, προσπίτνειν, γονυπετεῖν, προσκυλινδεῖσθαι, sondern eben προσκυνεῖν und nahmen προσπίπτειν und κύπτειν u. dergl. gelegentlich als einen die Bewegungsseite des Hergangs erläuternden Zusatz zur Verdeutlichung hinzu.

Wie sie aber über einen etwaigen Unterschied der beiden, dem Ursprung nach verschiedenen sinnfälligen Bedeutungen des προσκυνεῖν und hischtachawah hinwegsehen konnten, und wie sich das aus der Art und Form der Proskynese erklären läßt, die nicht etwa eindeutig in einem einzelnen signifikanten Akt besteht, sondern in einem aus mehreren Einzelmomenten zusammengesetzten, komplexen Vorgang, muß später bei der Erläuterung der Adorationsgesten ausgeführt werden.

---

das Hebräische nicht mehr aus mündlichem Sprachgebrauch gekannt haben, sondern erst gelernt haben sollten (Stählin a. a. S. 546 und Anm. 2), so kämen dafür nicht die zuerst übersetzten Teile in Frage; schon die Genesis hat προσκυνεῖν.

[1]) Hans Schmidt vermutet (Art. „Gebet und Gebetssitten in Israel“, RGG.[2], Sp. 875 ff. in einigen Ausdrücken für „beten“ Reste von magischen Anschauungen. Das gelte auch von ḥillah, das eigentlich soviel wie glätten und streicheln heiße und ursprünglich wohl ein Idol voraussetze, das beim Gebet mit den Händen oder den Lippen (Hos. 13, 2) berührt werde. Und zwar nicht als Liebkosung, sondern in der Überzeugung, daß man sich dadurch die in dem Idol wohnende „Macht“ zueignen könne. Mit Beziehung auf unser Problem stand den Übersetzern eine solche Kenntnis der primitiven Bedeutungen der Begriffe gewiß nicht mehr zu Gebote, so daß sie nicht ḥillah durch προσκυνεῖν wiedergeben. Und auch zu der Zeit, wo προσκυνεῖν im Lichte der griechischen Religionsgeschichte greifbar auftaucht, ist jedenfalls eine Überzeugung, daß man durch den „Kuß“ eine Macht gewinnen könne, nicht mehr nachzuweisen. Es ist προσκυνεῖν nur huldigender, verehrungsvoller Gruß vor der Gottheit.

In den neutestamentlichen Schriften konnte also schon der Sprachgebrauch der Septuaginta die Anwendung von *προσκυνεῖν* nahelegen, wie ja in der Tat auch einige Zitatanklänge, die *προσκυνεῖν* enthalten, den Septuaginta entnommen zu sein scheinen.[1])

Die Papyrusfunde zeugen für ein besonders häufiges Vorkommen im Volksgriechisch. Da *προσκυνεῖν* auch in kleinasiatischen Inschriften vorkommt,[2]) sowie bei den verschiedensten griechischen und hellenistischen Schriftstellern, muß angenommen werden, daß es in dem ganzen Bereich der hellenistischen Kultur gebräuchlich und verständlich gewesen sein wird. In Anbetracht dessen muß die verhältnismäßige Seltenheit des Gebrauchs im Neuen Testament auffallen, wo doch an Worten, die die Gebetshaltung bezeichnen, durchaus kein Mangel ist und wo aus der Sache heraus eine weit häufigere Anwendung erwartet werden könnte. Das ist ein sehr bezeichnender Tatbestand. Zwar war *προσκυνεῖν* wohl geeignet, sowohl den Heiden, wie auch den Juden verständlich zu sein, aber doch muß wohl das Urchristentum eine gewisse störende Empfindung, die vom heidnischen Kult und vor allem von der hellenistischen Menschenvergötterung her dem Worte anhaftete, nicht losgeworden sein, so daß der durchgängigen Anwendung Schranken auferlegt waren. Paulus gebraucht das Wort nur ein einziges Mal, und zwar an einer Stelle, wo er einen *ἄπιστος* und *ἰδιώτης*, also doch einen Heiden, in der Haltung der Proskynese den Ausdruck des Überwältigtwerdens vor der gewissenerforschenden Machtwirkung des göttlichen *πνεῦμα* finden läßt.[3]) In etwas bevorzugt ist das

---

[1]) Matth. 4, 10 = Luk. 4, 8 kommt nicht in Frage; darüber Näheres unten. Wohl aber die beiden Stellen aus dem Hebräerbrief 1, 6 (aus Dt. 32, 43, nur F hat *ἄγγελον* plus Ps. 97, 7) und 11, 21 (aus Gen. 47, 31). Ferner Apok. 3, 9; vgl. 15, 4 (aus Jes. 49, 23 und andern Stellen). Ein wörtliches Zitat aus den LXX findet sich in keinem Falle.

[2]) So in dem bereits auf S. 27, A. 4 angeführten Monumentum Canopium aus Telmessum; Dittenberger, Or. gr. 56, 61.

[3]) 1. Kor. 14, 24.

Wort nur im Matthäusevangelium, im Johannesevangelium und der Apokalypse. Auch das wird seine besonderen Gründe haben. Im Koinegriechisch der Literatur kommt *προσκυνεῖν* viel häufiger vor als nur an den mehr gelegentlichen Stellen aus der klassischen Periode, aus der wir Belegstellen aus Hipponax,[1] Aischylos, Sophokles, Euripides, Aristophanes, Herodot, Platon, Xenophon, Aristoteles, Demosthenes, Isokrates, Theophrast bereits angeführt haben. So gebraucht es besonders Plutarch häufiger[2]; neben ihm wäre aus dem 1. Jahrhundert n. Chr. noch Epiktet besonders anzuführen. Bei Josephus findet es sich an vielen Stellen und bei Philo Alexandrinus nicht gerade selten. Auch ist es in den griechischen Apokryphen zum Alten Testament verschiedentlich vertreten,[3] ebenso wie in der hellenistischen Literatur des Spätjudentums.

Im 2. Jahrhundert finden sich *προσκυνεῖν* und seine Ableitungen bei den apostolischen Vätern, und zwar im 2. Clemensbrief[4]) und dem Martyrium Polykarps,[5]) ferner im Diognetbrief,[6]) bei den Apologeten Aristides,[7]) Justin,[8]) Tatian[9]) und Athenagoras.[10]) Auch in der pseudepigraphischen christlichen Literatur findet es sich, ebenso auch bei den Kirchenvätern.

Für die spätere Zeit der griechischen Literatur ist es noch zu belegen bei Galen, Lukian, Cassius Dio, Babrius, Aelius Aristides, Arrian, Artemidorus Daldianus, Herodian, Pseudo-Callisthenes, Alciphron, Aelian, Diogenes Laertius, Xenophon von Ephesus, Philostratus, im Hermes Trismegistos Poimander,

---

[1]) Vgl. über seine Vulgärsprache aber, was S. 15, A. 4 angeführt ist.

[2]) Polybius ist bereits zitiert, aus Hieronymus siehe bei Diodor in der Bibliotheca hist. XVIII, 61, 1 *προσεκύνουν ὡς θεὸν τὸν Ἀλέξανδρον*.

[3]) Tob. 5, 13; Jud. 5, 8; 6, 18; 8, 18; 10, 8. 23; 13, 17; 14, 7; 16, 18; Sir. 50, 17; Bel 3 (bis) 23; Bel (Th.) 4 (ter) 24. 25; 1. Makk. 4, 55; 4. Makk. 5, 12; 1. Esr. 9, 47; Ep. Jer. 5, 6; Esth. 3, 5. 7; 6, 10.

[4]) 1, 6; 3, 1. [5]) 12, 2; 17, 3. [6]) 2, 4; 2, 5.

[7]) An drei Stellen des erhaltenen griechischen Textes.

[8]) 8mal in der Apologie, 1mal im Anhang, 38mal im Dialog.

[9]) 5mal in der Oratio ad Graecos. [10]) 8mal.

Heliodor, Achilles Tatius und Eunapius. Schließlich in der späteren christlichen Literatur bei Marcus Diaconus und in sehr vielen Heiligenlegenden.[1])

Für die Ermittlung des Sprachgebrauchs und der Bedeutung von *προσκυνεῖν* in der Umwelt des Urchristentums geben außer den literarischen Zeugnissen der genannten Schriftsteller noch die Belegstellen aus den Inschriften, Papyri, Graffiti[2]) wichtige Aufschlüsse.

---

[1]) Die Liste ließe sich noch vermehren.

[2]) Vgl. Ad. Deißmann, Licht vom Osten, 1923[4], S. 79 u. 142. An Belegstellen wären u. a. außerdem anzuführen: für die Zeit des ersten vorchristlichen Jahrhunderts die in Preisigkes Sammelbuch a. a. O. S. 183 f. aufgeführten Nummern 3730, 3770, 3776, aus dem Setitempel in Abydus *Φιλοκλῆς Σεουετρι προσκυνῶν χαίρειν λέγω ... παρεγενήθην προσκυνῶν τὸν Σάραπιν* (Akkus.!), 3789, 4084; ferner Dittenberger, Or. Gr. 184, 5 (74 v. Chr.): *ἥκω καὶ προσεκύνησα τὴν μεγίστην θεὰν κυρίαν Σωτηρίαν Ἶσιν· τὸ προσκύνημα τῶν τέκνων μου καὶ τῶν φιλούντων με*; ebendort 196, 2. CIG (Boeckh) 4917, 4934. — Im ersten nachchristlichen Jahrhundert: Preisigke, Sb. 5953, 1105: *Τὸ προσκύνημα Ἁρβῆ ... ἐπ' ἀγαθῷ εἰς τὸν αἰῶνα.* 3740, 3743, 3744, 3757, 4114; Dittenberger, Or. Gr. 204, 4; 666, 24 (*καὶ προσκυνήσας τὸν Ἥλιον Ἅρμαχιν ἐπόπτην καὶ σωτῆρα τῆι τε τῶν πυραμίδων μεγαλειότητι*). Pap. Grenf. 61, U. Wilcken, Urkunden der Ptolemäerzeit, 1. Bd., Berlin 1927, Nr. 78, 35 (S. 360 f.): *πρὸς τὸν δαίμονα Κνῆφιν, ἵνα προσκυνήσῃς αὐτόν.* — Im zweiten nachchristlichen Jahrhundert: Preisigke, Sb. Nr. 23, 3768, 3777/78, 1023, 4122, 4117, 239, 240, 242, 4103, 4107, 5076 u. a. m. B.G.U. 423, 15 (= Wilcken, Chrestomathie 480), 613, 19; 1073, 12; Pap. Giss. 11, 14; 22, 5; 77, 9; Pap. Ox. 237, VI 37; 1070, 8; Pap. Tebt. 286, 22; 416, 7; Chr. I 41, III 22, I 20, IV 4 (*Ἅδην προσκυνοῦντα*), Lond. III 1244, 4; Dittenberger, Or. Gr. 262, 28; 807, 2 (= 1173[3]). Papyri Graecae Magicae, S. 53 ff. Vgl. auch W. Bauer, Wörterbuch, ebenso Moulton-Milligan sub voce *προσκυνέω* und *προσκύνημα*; ferner Preisigke, Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden mit Einschluß der griechischen Inschriften, Aufschriften, Ostraka, Mumienschilder usw. aus Ägypten, 2. Bd., Berlin 1927, sub voce *προσκυνέω* und *προσκύνημα*.

Kap. 3.

Grammatisches.

Im Neuen Testament ist schon seit jeher von den Erklärern die verschiedene Konstruktion von *προσκυνεῖν* bald mit dem Dativ, bald mit dem Akkusativ beobachtet worden. Im klassischen Griechisch wird es nur mit dem Akkusativ gebraucht.[1])

Christoph Althofer suchte noch in mangelnder Erkenntnis vom Wesen der hellenistischen Gemeinsprache das der orthodoxen Inspirationslehre sehr unbequeme Problem, daß das Neue Testament entgegen den Regeln des klassischen Griechisch *προσκυνεῖν* mit dem Dativ zeigt, durch eine hebraistische Wendung der Septuaginta zu erklären.[2]) Doch hat der Dativ vielmehr aus der Volkssprache Eingang in die hellenistische Literatur gefunden.[3]) Matthäus hat in der Regel den Dativ[4]) bis auf das eine Zitat in der Versuchungsgeschichte,[5]) wo aber der Akkusativ sich höchstwahrscheinlich so erklärt, daß in den nach dem Vorgang der Septuaginta aus Dt. 6, 13 gebildeten Satz *κύριον τὸν θεόν σου φοβηθήσῃ καὶ αὐτῷ λατρεύσεις* an Stelle von *φοβηθήσῃ*, das zum vorherigen Verse der Versuchungsgeschichte besser passende *προσκυνήσεις* eingesetzt wurde und so *τὸν θεόν* stehenblieb.[6])

---

[1]) Phrynichi eclogae nominum et verborum atticorum ed. Chr. Aug. Lobeck, Lips. 1820, 463.

[2]) Harmonia evangelistarum emedullata Jena 1653, dedicatio; *τὸ προσκυνεῖν* Matth. 2, 11 cum dativo constructum; quod nuspiam invenitur apud profanos autores.

[3]) Wilhelm Schmid, De Flavii Josephi elocutione, observationes criticae in Alfred Fleckeisen, Jahrbücher für klassische Philologie, XX. Suppl.-Bd., 1894, S. 384 f.: Dativus ... illapsus est ex sermone vulgari in virorum litteratorum scripta.

[4]) 2, 2. 8. 11; 4, 9; 8, 2; 9, 18; 14, 33; 15, 25; 18, 26; 28, 9.

[5]) 4, 10. P. Feine, Einleitung in das N. T. 1929[4] S. 45 „Die Zitate in der Versuchungsgeschichte Mt. 4, 1 ff.; Luk. 4, 1 ff. sind überwiegend bei beiden aus LXX entlehnt." — Vgl. auch Blaß-Debrunner, Grammatik des neutest. Griech. 1931[6], § 151, 2.

[6]) A. Schlatters Erklärung z. St. (Der Evangelist Matthäus, Stuttgart

Anders erklärt den Wechsel des Dativs und Akkusativs an dieser Stelle und im Gespräch Jesu mit der Samariterin Joh. 4,23 E. A. Abbott.[1]) Er will eine Unterscheidung in der Wortbedeutung herausstellen, die sowohl bei den Synoptikern als auch im Johannesevangelium ersichtlich sei. In der Dativkonstruktion bedeute nach hebräischem Sprachgebrauch *προσκυνεῖν* ‚prostration', die Geste des Niederwerfens, in der Akkusativkonstruktion nach griechischem Sprachgebrauch ‚worship', die wirkliche Anbetung. Aber die Beweisführung, die den Sprachgebrauch der Apokalypse als große Ausnahme eingestehen muß, ist nicht überzeugend. Sie beschränkt sich viel zu eng auf den biblischen Sprachgebrauch und stellt nicht, wie Schmid es richtiger tut, das Hervortreten der Dativkonstruktion in die Gesamterscheinung der *κοινή* ein.[2])

Markus hat an den beiden Stellen, wo er *προσκυνεῖν* bringt, einmal 5,6 in schwankender Lesart *καὶ προσεκύνησεν αὐτόν*[3]) oder *αὐτῷ*,[4]) sodann 15,19 übereinstimmend den

---

1929), die den Grund der Wahl von *προσκυνήσεις* statt *φοβηθήσῃ* in der Tatsache sieht, daß der Sohn den Vater zwar anbetet, aber nicht fürchtet, ist wohl zu gesucht. Vgl. auch über die Lesart des Cod. A in Dt. 6,13, der übereinstimmend mit Mt. und Lk. *προσκυνήσεις* BF usw. hat, Zahn[4] z. St. (S. 161, A. 23): „Daß der cod. Al ... hier wie anderwärts nach den ntl. Zitaten korrigiert ist, liegt auf der Hand."

[1]) Johannine Vocabulary, London 1905, p. 133 ff. und Johannine Grammar, London 1906, p. 78 f.

[2]) Es bleibt allein die Stelle Joh. 4,23 *τοὺς προσκυνοῦντας αὐτόν* als wirkliches Problem. Aber auch hier erscheint der Akkusativ in der Konstruktion *αὐτόν*, nicht in einem Substantiv (weiteres darüber unten). So wird auch wohl die Möglichkeit, die J. H. Moulton, A Grammar of New Testament Greek Vol. I, Edinburgh 1908, p. 66 und p. 245 äußert „unless the writer is guilty of a most improbable slovinliness", vgl. deutsche Ausgabe, Einleitung in die Sprache des N. T., Heidelberg 1911, S. 100, dennoch die größere Wahrscheinlichkeit bieten. Moulton ist im übrigen geneigt, der Anschauung Abbotts von der verschiedenen Bedeutung von *προσκυνεῖν* zu folgen. Vgl. auch seine Bemerkung über *προσκυνεῖν* in The Classical Review XV, p. 436.

[3]) *ABCLΔ* al 15 [047 179 273 892 1071] Dam par cod.

[4]) ℵ DII unc (K) 9 al longe pl Dam par cod.

Dativ (*αὐτῷ*). Man wird aber wohl auch für die erste mit Tischendorf den Dativ *αὐτῷ* zu lesen haben.[1])

Lukas hat *προσκυνεῖν* als sicheren Text nur in der Versuchungsgeschichte im Evangelium,[2]) wo er das Zitat aus Dt. 6, 13 genau in der gleichen Veränderung wie Matthäus bringt.[3]) In der Apostelgeschichte hat es nur einmal ein Objekt an den vier Stellen, an denen es vorkommt, nach sich, und zwar 7, 43 in einem an den Wortlaut der Septuaginta aus Amos 5, 25 ff. angeschlossenen Zitat; hier ist an den zitierten alttestamentlichen Text als erweiternder erklärender Zusatz zu der Anfertigung heidnischer Götzen *προσκυνεῖν αὐτοῖς* angefügt. Wir hätten demnach auch als lukanischen Sprachgebrauch die Konstruktion mit dem Dativ anzunehmen.

An der einzigen Stelle bei Paulus (1. Kor. 14, 25) regiert es den Dativ. Der Hebräerbrief bringt in einem der beiden alttestamentlichen Zitate mit *προσκυνεῖν* (1, 6) ebenfalls den Dativ.

---

[1]) Bei Mark. erwartet man von vornherein eher den der Volkssprache gemäßen Dativ. So gilt wohl *αὐτόν* als die schwierigere Lesart und ist darum in den Ausgaben (so auch Soden) vorgezogen. Daß aber aus ursprünglichem *αὐτόν* bei Mark. *αὐτῷ* sollte verbessert sein, ist weniger wahrscheinlich als das umgekehrte.

[2]) Das *προσκυνήσαντες αὐτόν* in Luk. 24, 52 ist wohl Zusatz aus Mt. 28, 17, wo das *αὐτόν* aber Objekt von *ἰδόντες* ist. Das *αὐτόν* des Zusatzes fehlt bei 700 c r vg, der ganze Zusatz bei D a b e ff 2; er steht in ℵABC unc 13 al omn vid c f q v g. Zahn z. St. meint, er könnte aber auch wegen des anscheinenden Widerspruchs zu Apg. 1, 11 getilgt sein. Vgl. W. Bauer, Das Leben Jesu im Zeitalter der ntl. Apokr. 1909, S. 528 f. A. 1 „Daß *προσκ. αὐτόν* trotz ℵABC ... unecht ist, das hat man auf Grund von D. Syr sin und Tisch. ohne weiteres zuzugeben.“ Eduard Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums, Bd. 1, Stuttgart 1921, S. 32, A. 1 „erscheinen die Worte im Lukastext“ im Zusammenhang mit dem vorangehenden *καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν* (— D it Syr sin) kaum „entbehrlich“.

[3]) Vgl. zum Problem dieses LXX-Zitats und der Sonderlesart des Cod. A (Dt. 6, 13) auch Joh. Hänel, Der Schriftbegriff Jesu (Beiträge, Gütersloh 1919), S. 114 u. 117. Ferner Blaß-Debrunner a. a. O. § 151, 2.

Im Johannesevangelium finden sich beide Kasus, sogar nebeneinander;[1]) aber an der anderen Stelle, wo es noch ein Objekt nach sich hat, steht dieses im Dativ.[2]) Ebenso wechselt in der Offenbarung der Sprachgebrauch.[3])

Alex. Buttmann meinte, daß das ohne den geringsten Unterschied geschehe.[4]) Nach dem Vorgang Wilhelm Boussets[5]) will aber Ernst Lohmeyer zwischen der Konstruktion mit dem Dativ oder ἐνώπιον und der mit dem Akkusativ in der Offenbarung eine im allgemeinen deutliche Scheidung annehmen.[6]) Die erste soll die Bedeutung „anbeten" vor Gott, die zweite „sich verneigen" vor dem Tier haben. Doch muß er selber zugeben, daß an zwei Stellen diese Unterscheidung nicht zutreffe.[7]) Aber es läßt sich überhaupt

---

[1]) 4, 23 προσκυνήσουσιν τῷ πατρὶ ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ ... ὁ πατὴρ ζητεῖ τοὺς προσκυνοῦντας αὐτόν. Das 2. αὐτόν im folgenden Verse hinter τοὺς προσκ. ist wohl aus V. 23 eingeschoben und mit Tischd. zu streichen.

[2]) Joh. 9, 38 καὶ προσεκύνησεν αὐτῷ (D 157 al^{7} αὐτόν).

[3]) Es steht 10mal der Dativ, und zwar 7mal, wo Gott Objekt der Anbetung ist 4, 10, 7, 12, 11, 16, 14, 7, 19, 4, 19, 10, 22, 9; 1mal der Engel 19, 10; 1mal der Drache 13, 4; 1mal das Tierbild 16, 2. An 5 Stellen schwanken die Lesarten zwischen Akkusativ und Dativ, wobei es sich um das Tier oder Tierbild handelt: 13, 4, 13, 8 (αὐτόν), 13, 15, 19, 20, 20, 4. Hierbei hat den Akkusativ als Lesart ABC und Verwandte, אP und die Andreasklasse neigen zum Dativ.

An 4 Stellen steht der Akkusativ; wiederum außer 9, 20 (τα δαιμόνια καὶ εἴδωλα) bei der Proskynese des Tieres: 13, 12, 14, 9, 14, 11. Für die Anbetung Gottes ist mithin nur der Dativ gebraucht, der Akkusativ beschränkt sich auf die Anbetung des Tieres und seines Idols, wenngleich hier auch der Dativ eintreten kann.

[4]) Grammatik des ntl. Sprachgebrauchs, Berlin 1859, S. 129.

[5]) Dieser will auf Grund der Gegenüberstellung der Dativ- und Akkusativkonstruktion, die sich auf θεός, δράκων einerseits, θηρίον andererseits in der Hauptsache verteile, feststellen, daß „der Apokalyptiker offenbar einen Unterschied zwischen Anbetung und anbetender Huldigung macht". Die Offenbarung Johannis, Göttingen 1906, S. 163.

[6]) Die Offenbarung Johannis in Lietzmanns Handbuch zum N. T. Tübingen 1926, zu 14, 7, S. 121. Vgl. auch E. A. Abbott a. a. O. Vocabulary S. 137 f.

[7]) 16, 2, 19, 20.

eine verschiedene Bedeutung von *προσκυνεῖν*, einmal in vollerem Sinne als „anbeten" und dann in abgeschwächterem als „sich neigen vor", bloß aus dem verschiedenen Kasusgebrauch nicht beweisen,[1]) und auch inhaltlich ist sie aus den in Frage kommenden Stellen nicht zu rechtfertigen.[2]) Auch die Verwendung beider Konstruktionen nebeneinander in Joh. 4, 21 ff., wo das Objekt beide Male Gott ist (V. 21 *τῷ πατρί*, V. 23 *τῷ πατρί* und *αὐτόν*), und sich in der Bedeutung nicht der geringste Unterschied feststellen läßt, dürfte dagegen sprechen.[3]) Wenn aber in der Offenbarung gerade bei der Proskynese des Tieres die Konstruktion mit dem Akkusativ vorherrscht, so kann das seinen Grund vielmehr darin haben, daß in altem apokalyptischem Überlieferungsgut die Proskynese des Tieres in feststehender Redewendung in der Akkusativkonstruktion vorlag und bei der Schilderung des Tieres dem Verfasser zitatmäßig in die Feder floß. Da gerade die Inschriften an heidnischen Heiligtümern (vgl. die aus ptolemäischer Zeit S. 27, A. 4)[4]) die Gottheit, die proskyniert wird, im Akkusativgebrauch aufweisen, könnte es auch durchaus möglich sein, daß sich dieser Akkusativ in der Apokalypse bzw. der ihr vorliegenden apokalyptischen Tradition aus bewußter Anlehnung an den Sprachgebrauch solcher Inschriften oder ähnlicher hieratischer Redeweise als polemischer Einsatz von *εἴδωλα* und *δαιμόνια*

---

[1]) So wollte schon G. B. Winer, Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms, Leipzig 1825², § 24, S. 83 *προσκυνεῖν* mit dem Dativ die Bedeutung „sich vor jemand beugen" zuweisen, während es mit dem Akkusativ konstruiert „anbeten" heißen sollte. Also gerade umgekehrt!

[2]) Die ganze Furchtbarkeit der Anbetung des Tieres in ihrem dämonischen Ausmaß wird ja gerade darin gesehen, daß diese eine der wahren Anbetung Gottes gegenübergestellte Nachäffung ist, die das Gericht herausfordert. Es liegt der Apokalypse völlig fern, dieser Anbetung eine mildere Note in der Bedeutung einer bloß huldigenden Verneinung geben zu wollen.

[3]) Gegen Abbott und Moulton wie oben.

[4]) Vgl. auch Moulton, The Classical Review XV, p. 436 und dessen Grammar of New Test. Greek p. 64, A. 2.

(9, 20) und *τὸ θηρίον* (13, 12; 14, 9 u. 11) an Stelle der heidnischen Gottheiten erklärt.

Das Vorherrschen des Dativs ist für die spätere, nicht klassizistische Gräzität ebenso kennzeichnend wie das gelegentliche Schwanken zwischen beiden Kasus.

Der Dativ, der je aus der Volkssprache eingeflossen ist, „ist auch anschaulicher".[1]) Schon in den Septuaginta herrscht er durchaus vor. Nur an ganz wenigen Stellen[2]) (sicher erscheinen nur 6) steht hier der Akkusativ, während der Dativ 123mal vorkommt. Ferner findet sich die „hebraisierende" Konstruktion[3]) *ἐνώπιόν τινος*,[4]) *ἐναντίον τινος*,[5]) *ἔναντί τινος*.[6]) Die Richtung der Proskynese wird durch

---

[1]) So Blaß-Debrunner, Grammatik des ntl. Griechisch, § 151.

[2]) Gen. 37, 7. 9 (V. 10 Dativ!), Ex. 11, 8; 2. Chr. 24, 17; Esth. (Zusatz) 4, 17 (XIII C 12. 14), 4. Makk. 5, 12; Jes. 44, 15 (wo aber Cod. Q* *αὐτοῖς* hat). In den von Cremer-Kögel[11] S. 644 für den Gebrauch des Akkusativs angeführten Stellen hat zu Jud. 7, 15 nur Cod. A den Akk., in 2. Kön. 5, 18 ist das erste *αὐτόν* aus A mit Swete nicht in den Text zu nehmen, das zweite ist nicht Objekt zu *προσκυνεῖν*, sondern bezieht sich auf den anbetenden König (a. c. i). In Ep. Jerem. 6, 5 ist *προσκυνοῦντας αὐτά* schwierig, da sich *αὐτά* auf *θεούς* sinngemäß beziehen müßte, auf die auch das kurz vorhergehende *ἐπ' αὐτοῖς* zurückgreift. Soll man hier ursprüngliches *αὐτοῖς* durch Zusammenschreibung in *αὐτά* verderbt annehmen? In Gen. 27, 19 haben D^sil und E (Swete) auch *σοι* statt *σε* im Texte, vgl. 49, 8, wo *προσκυνήσουσίν σοι οἱ υἱοί* steht und A *σέ* hat; *σε* wäre hier des Wohlklangs wegen erklärbar. Ferner hat A den Akkusativ statt Dativ in Dt. 6, 13 und 10, 20 (hier nach dem Wortlaut aus Matth. 4, 10 eingesetzt), in Ruth 2, 10; 1. Kön. 2, 13; 2. Kön. 5, 18. Es fällt also auf, daß gerade Codex A und seine Verwandten die Lesarten mit dem Akkusativ liefern, gewöhnlich bei den Pronomina und *αὐτόν*. Hierzu ist auch zu erinnern, daß auch an den Stellen in der Apokalypse, an denen die Lesarten zwischen Akkusativ und Dativ schwanken (S. 36, A. 3), gerade A und seine Verwandten den Akkusativ bringen; ebenso im Markusevangelium 5, 6, und daß Joh. 4, 23 der Akkusativ bei *αὐτόν* erscheint. Man wird bei A in dieser Hinsicht eine Neigung zu klassizistischem Purismus annehmen dürfen. Vgl. Wilh. Michaelis, Der Attizismus und das N. T. Ztschr. f. ntl. Wissenschaft 22, 1923, S. 91 ff.

[3]) Blaß-Debrunner § 187, 2; nach § 214, 6 ist sie aber auch „hellenistisch".

[4]) Ps. 21, 27; 85, 9; Jes. 66, 23; vgl. Luk. 4, 7; Apok. 3, 9; 15, 4; 22, 8 (*ἔμπροσθεν*).

[5]) Gen. 23, 12. [6]) Dt. 26, 10.

εἰς mit dem Akkusativ[1]) wiedergegeben oder durch πρός mit dem Akkusativ,[2]) der Ort, an dem sie stattfindet, mit ἐν mit dem Dativ[3]) oder ἐπί mit dem Akkusativ.[4])

Eine Bedeutungsverschiedenheit, die etwa an und für sich schon durch die Verschiedenheit der Konstruktion und des Kasusgebrauchs gegeben wäre, läßt sich in keinem Falle feststellen. In der Koine und besonders auch in der Art von Literatur, die zur Zeit des Klassizismus von der Vulgärsprache beeinflußt ist, findet sich der Dativ vorherrschend oder ein gelegentliches Schwanken zwischen beiden Kasus.[5]) Ebenso zeigen die Papyri überwiegend den Dativ, in den Inschriften findet sich auch der Akkusativ.[6])

Fassen wir die Ergebnisse der sprachgeschichtlichen Entwicklung kurz zusammen, so ergab sich, daß auf altgriechischem Boden der aus dem vorhomerischen Volksglauben stammende Huldigungsakt des προσκυνεῖν wohl schon früh eine Beschränkung auf eine sakrale Bedeutung gewonnen hatte.[7])

---

[1]) Ps. 98, 9; 131, 7. [2]) Ps. 5, 7; 137, 2.

[3]) Joh. 4, 20; 12, 20; Apok. 11, 1.

[4]) Zeph. 1, 5; Gen. 47, 31 = Hebr. 11, 21.

[5]) Zum Dativ vgl. Karl Wolff, Studien zur Sprache des Malalas, II. Teil, Syntax. Programm des königl. Ludwigs-Gymnasiums, München 1911/12, S. 34, der aus dieser Mönchschronik (bis 565) ein Bild von der damaligen Volkssprache in rohen Umrissen glaubt entwerfen zu können. Joseph Wittmann, Cosmas Indicopleustes, München, Diss. 1916, S. 13: προσκυνεῖν wird hier wahllos bald mit dem Dativ, bald mit dem Akkusativ konstruiert. Joh. Compernaß, De Sermoni Graeco volgari Pisidiae Phrygiaeque Meridionalis, Bonn, Diss. 1895, S. 19: de usu dativi. Karl Krumbacher, Studien zu Romanos [griechische Kirchenpoesie], Sitzungsberichte der bayer. Ak. d. Wissensch., München 1898, 2 Bd., S. 222. Joseph Vogeser, Zur Sprache der griechischen Heiligenlegenden, München, Diss. 1907, S. 29 ff., der eine Fülle von Beispielen zur Dativkonstruktion aus den griechischen Heiligenlegenden bietet, daneben auch Beispiele, wo Akkusativ und Dativ nebeneinanderstehen. Robert Helbing, Die Kasussyntax der Verba bei den Septuaginta. Ein Beitrag zur Hebraismenfrage und Syntax der Κοινή. Göttingen 1928, S. 296 ff.

[6]) Vgl. S. 27, A. 4.

[7]) Friedr. Heiler, Das Gebet, 1921[3], S. 106 ff. sieht „im profanen

Bei Homer ist im allgemeinen die mit dem Kuß verbundene Bitt- und Huldigungsgebärde ein durchaus profaner Akt, dem keine Anbetungsbedeutung innewohnt; wohl aber kennt Homer den Kuß der Erde, der als ein Überrest aus der Volksreligion und ihrem Kult der chthonischen Gottheiten durch die sonstige religiöse Haltung der olympischen Religion hindurchschimmert, der eine solche Anbetungsform ursprünglich wohl nicht angemessen ist. Homer gebraucht hierfür das einfache *κυνεῖν*.

Die weitere Entwicklung wird man sich so zu denken haben, daß nun das zusammengesetzte Wort *προσκυνεῖν* eine ausschließlich sakrale Bedeutung erhält. Es wird dem griechischen Empfinden unerträglich, diese Gebärde auch vor Menschen auszuüben. Das profan bleibende *κυνεῖν* aber tritt in seinem Gebrauch immer mehr zurück hinter andern Wörtern für „küssen", nämlich *φιλεῖν* und *καταφιλεῖν*.[1]) Dieser Tatbestand spiegelt sich auch im Koinegriechisch der Septuaginta und des Neuen Testaments, die das Wort *κυνεῖν* nicht aufweisen, wohl aber *προσκυνεῖν* gebrauchen. Die Verpflanzung des griechischen Worts *προσκυνεῖν* auf hellenistischen, orientalischen, insbesondere biblischen Boden gibt ihm seine Anwendbarkeit für den profanen Huldigungsgruß neben dem sakralen Anbetungsakt wieder.

Die weitere Bedeutungsentwicklung von *προσκυνεῖν* ist bedingt durch diese Tatsache, sowie durch die Einführung des

---

Grußgestus den Schlüssel zum Verständnis des Gebetsgestus" und diesen als „Übertragung profaner Grußsitten in das Gebiet des religiösen Kultus". Doch läßt sich in unserm Falle Sicheres nicht feststellen, da das Beweismaterial fehlt.

[1]) Sehr bezeichnend für diese Tatsache ist die Stelle aus Arrian IV, 11, 2—3, wo er aus seiner Quelle den Callisthenes folgende Worte sprechen läßt: *τοὺς μὲν γὰρ ἀνθρώπους φιλεῖσθαι πρὸς τῶν ἀσπαζομένων, τὸ θεῖον δὲ, ὅτι ἄνω που ἱδρυμένων καὶ οὐδὲ ψαῦσαι αὐτοῦ θέμις ἐπὶ τῷδε ἄρα σῇ προσκυνήσει γεραίρεται.* „Menschen begrüßte man mit einem Kuß, die Gottheit, da man sie nicht berühren darf, durch Zuwerfen eines Handkusses," Schnabel zur obigen Stelle Klio 1925 S. 113 ff. Die Begründung des hellenistischen Königskults durch Alexander.

hellenistischen Herrscherkults[1]) und des römischen Kaiserkults.[2]) Die immer mehr das Gefühl wahrer, tief empfundener religiöser Anbetung abstumpfende Menschenvergötterung[3]) muß das ursprüngliche Schwergewicht der Bedeutung mindern und eine allmähliche Abschwächung und Entleerung des Wortes zur Folge haben, so daß es neben seiner ursprünglichen Bedeutung noch halb oder ganz profane Nebenbedeutungen hinzubekommt[4]) und schließlich zur bloßen Höflichkeitsphrase herabsinkt.[5])

---

[1]) Außer dem bereits S. 40, A. 2 angeführten Aufsatz von P. Schnabel vgl. W. W. Tarn, The Hellenistic ruler-cult and the daimon. The Journal of Hellenic Studies, London 1928, p. 206 ff. und das ebenda Anm. 2 genannte Verzeichnis weiterer Literatur. Auch 1930, S. 294 ff.

[2]) Vgl. Louis Bréhier et Pierre Battifol, Les survivances du culte impérial romain. Paris 1920, S. 6 ff. Dazu vgl. Robert Eisler, *Ἰησοῦς βασιλεὺς οὐ βασιλεύσας*. Die messianische Unabhängigkeitsbewegung ... Bd. I, Heidelberg 1929, S. 508 ff. und Bd. II, 1930, S. 766 f. und A. 1. W. Foerster, Herr ist Jesus, Gütersloh 1924, S. 91 ff. Artikel Kaiserkult von G. Herzog-Hauser in Pauly-Wissowa. Suppl.-Bd. IV.

[3]) Julius Kaerst, Geschichte des Hellenismus, 2. Bd. Berlin 1926, S. 174.

[4]) Vgl. Fr. Preisigke, Wörterbuch a. a. O. sub voce *προσκυνέω* unter 1. küssen, 2. begrüßen und die dort angeführten Beispiele.

[5]) Reichen Leuten bringen ihre Schmeichler die Proskynese dar: Lukian Tim. 5, kataplous 11. Zahlreiche Stellen in den Papyri zeigen die Ausweitung und Entleerung von *προσκυνεῖν* im täglichen Sprachgebrauch, z. B. Gieß 17, 11 einen verehrungsvollen Gruß der Sklavin an ihren Herrn — immerhin hier aber in wirklicher Proskynesehaltung möglich — *εἰ ἐδυνάμεθα πετάσθαι καὶ ἐλθεῖν καὶ προσκυνῆσαί σε.* BGU 423 = Wilcken 480 = Deißmann LvO [4] 145 ff. *προσκυνήσω τὴν χερᾶν*: der bei der kaiserlichen Marine abwesende Sohn möchte verehrungsvoll in einem Brief die Handschrift des Vaters sehen. Oxyrrh. Bd. III, 1073, 12 (3. Jahrhdt.) zeigt, daß die amtlichen Schreiben der *βουλή* Verehrung genießen, ähnlich Oxyrrh. 237, 37, Bittschrift der Dionysia an den Präfekten: *προσεκύνησά σου τὰ γράμματα* und viele andere Stellen. Bei Eunapius, Vitae sophistarum (ed. Joh. Fr. Boissonade, Amsterdam 1822), findet sich p. 19 *προσκυνεῖν* von der pietätvollen Verehrung des Sohnes, der diese zollt, obwohl ihn der Vater aus dem Hause jagt *καὶ διώκοντα προσκυνῶν*, ferner von der bewundernden Verehrung einer geistvollen Frau p. 38: *τὸν δὲ τῆς γυναικὸς ἐνθουσιασμὸν προσεκύνει καὶ ἐσεβάζετο.* Alkiphron (u. 200) läßt in der Beispielsammlung der Hetärenbriefe (IV, 16, 3) die Hetäre den Demetrios zum Mahle einladen *καὶ ὅταν ἔλθῃς προσκυνῶ σε.* Bei Achilles

Auf biblischem Boden und im Spätjudentum gewinnt es unter der immer stärker betonten Transzendenz Gottes in der Richtung der Anbetung des einen Gottes einen neuen erhabensten Inhalt und im Urchristentum eine letzte Klärung.

Späterhin erfolgte aber auf christlichem Boden wieder eine Entleerung im Sprachgebrauch in Angleichung an den heidnisch hellenistischen Gebrauch wegen des Festhaltens auch der christlichen Kaiser am byzantinischen Zeremoniell der Proskynese[1]) und infolge der sich entwickelnden Heiligenverehrung.[2]) Auch die spätere dogmatische Unterscheidung zwischen *λατρεία* und *δουλία* vermag eine ausschließliche Beschränkung auf den im Neuen Testamente erreichten Höhepunkt der inhaltlichen Bedeutung von *προσκυνεῖν* im christlichen Sinne (Joh. 4) nicht festzuhalten oder zurückzugewinnen.[3])

Tatius (p. 108, 17 Hercher) steht *τὸ δ' οὖν κοινότατον προσπεσὼν κατησπαζόμην καὶ προσεκύνουν ὡς θεόν*. Libanius spottet über die Phrase *προσκυνῶ σε* (Wolf ep. 1594, Foerster vol. XI, 15), *μικροῦ δέ με καὶ Καππαδόκην ἔθηκαν ἀεὶ τὸ προσκυνῶ σε προσᾴδοντες*. Man vergleiche dazu etwa die österreichische bloße Redensart: „Küß die Hand."

[1]) Vgl. Sittl a. a. O. S. 160. Ferner Bréhier-Battifol a. a. O. (S. 41, A. 2 zitiert). Percy Ernst Schramm, Das Herrscherbild in der Kunst des frühen Mittelalters. Vorträge der Bibl. Warburg ed. Fr. Saxl, 1924, S. 145 ff. und S. 220, Exkurs II, zur Geschichte der Proskynese. Ferner zu der schon genannten Literatur für den Herrscherkult Pierre Jonguet in der Revue de Philologie de Littérature et d'histoire anciennes, Tom. II, Paris 1928, S. 361 ff. Selbst Bischöfe verstanden sich zur Proskynese vor der Kaiserin, Marci Diaconi Vita Porphyrii Episcopi Gazensis, Leipzig 1895 (Migne Gr. 65, p. 1211 ff.) c. 42 *οἱ δὲ ἐπίσκοποι ἀκούσαντες προσεκύνησαν*. Besonders bezeichnend aber ist Constantini Porphyrogenneti de Cerimoniis aulae Byzantinae ed. Leich-Reiske, Leipzig 1751, I, 14 BD und viele andere Stellen.

[2]) Vita Porphyrii, s. o. Kap. 31. Ferner Pap. Flor. I Nr. 26, 11: Proskynese mit Handkuß wird seitens einer reichen Frau dem hl. Paphnutius gezollt.

[3]) Vgl. dazu Artikel „Anbetung" in Buchberger, Kirchl. Handlexikon, München 1907, 1. Sp. 205, der die katholische Auffassung kurz zusammenfaßt. Zwar gebührt Anbetung nur dem Dreieinigen Gott und also auch der heil. Menschheit Jesu und ihren Teilen (dem allerheiligsten Herzen

Doch würde der Nachweis dieser Entwicklung den Rahmen der vorliegenden Untersuchung überschreiten.

Jesu), dem hl. Altarsakrament; aber als cultus latr. relativus wird sie auch dem Kruzifix, den Bildern Christi, den echten Leidenswerkzeugen erwiesen. In weiterem Sinne werde προσκύνησις von älteren Theologen auch für die wesentlich verschiedene Heiligenverehrung (Hyperdulia und Dulia) und auch jetzt noch von gewissen Ehrfurchtsbezeugungen gegen den Papst gebraucht.

Zweiter Teil.

Religionsgeschichtliches.

Kap. 1.

Formen und Gesten der Proskynese.

Die bisherige Untersuchung nötigte schon bisweilen dazu, einiges unter dem religionsgeschichtlichen Gesichtspunkt zu betrachten. Es soll nunmehr dieser Gesichtspunkt bei dem Versuch einer Einordnung von *προσκυνεῖν* in seine religionsgeschichtliche Umwelt vollends zur Geltung kommen.

Es wird zunächst notwendig sein, sich die Formen von *προσκυνεῖν* in der dabei eingenommenen Körperhaltung und den körperlichen Bewegungen seitens dessen, der das *προσκυνεῖν* ausübt,[1]) klarzumachen.

Aber hier liegt gerade eins der größten Rätsel, das *προσκυνεῖν* aufgibt.

Es sind darüber in den Kommentaren und Wörterbüchern sehr oft Bemerkungen gemacht worden. Die älteren Erklärer,[2]) und in der neusten Zeit noch Schnabel, gingen davon aus, daß *προσκυνεῖν* bedeute: „eine Kußhand zu-

---

[1]) Vgl. zum Folgenden über Gebetsgesten auch Matthaei Brouërii de Niedek a. a. O. besonders Kap. XVIII—XXV. Heiler a. a. O. S. 98 ff.

[2]) Z. B. Eduard Leigh, Critica Sacra Vet. et. Nov. Testamenti, Gotha 1706, I, p. 498, der folgende Definition aus Grotius Komm. zu Ex. XX, 5 übernimmt: sicut apud orientes populos veneratio ostendebatur variis flectendi corporis formis, ita apud Graecos manum ad os admovendo quod proprie est *προσκυνεῖν*. Passow, Wörterbuch a. a. O. sub voce *προσκυνέω*: „die Hand an den Mund legen, sie mit einem Kusse gegen einen anderen ausstrecken und diesem dadurch seine Ehrfurcht bezeigen.“

werfen", und daß sich hieraus die allgemeine Bedeutung „anbeten, verehren" entwickelt habe.[1]) Wenn Bolkestein das ablehnt, weil προσκυνεῖν zunächst nur „ankūssen" bedeute, so geht er doch zu einseitig vor, wenn er bei προσκυνεῖν nur die Körperhaltung in ihrer Bewegung des Kniens ins Auge faßt.

Wohl will er die Möglichkeit nicht bestreiten, daß wie die Orientalen und Römer, so auch die Griechen den Götterstatuen eine Kußhand zuwarfen,[2]) aber die für dieses Kußhandwerfen etwa von Sittl angeführten Stellen, die alle aus späteren Schriftstellern, keine aus der klassischen Zeit, stammten, sind ihm sämtlich nicht stichhaltig.[3]) Das Kußhandwerfen werde nie προσκυνεῖν genannt, sondern durch andere Ausdrücke deutlich als solches gekennzeichnet, so von Cassius Dio durch φιλήματα διὰ τῶν δακτύλων πέμπειν.[4])

Dagegen aber muß darauf aufmerksam gemacht werden, daß es bei dieser Frage nicht so sehr auf das ausdrückliche Werfen der Kußhand, sondern auf die Kußhand selbst ankommt, das heißt den auf die eigene Hand mit den Lippen gedrückten Kuß als Zeichen der den Göttern dargebrachten Huldigung, und dieser ist in der Tat nicht nur bei Apulejus, Seneca und Minucius Felix, sondern auch bei Lukian sicher bezeugt.[5]) Soll man es nun aber begreiflich finden, daß προσκυνεῖν, wie Bolkestein doch annimmt, schon früh eine allgemeine Bedeutung, „verehren, anbeten", bekommen habe und dann später wieder zur Bezeichnung einer ganz konkreten Gebärde, nämlich der Kußhand, gedient haben sollte? Man hat sich die Entwicklung eines solchen Wortes im allgemeinen doch gerade umgekehrt

---

[1]) A. a. O. S. 118 (Wort- und Sachbedeutung von προσκυνεῖν).

[2]) S. 23. [3]) S. 24.

[4]) S. 24; Cassius Dio 64, 8.

[5]) Stellen werden später noch zitiert. Wenn Bolkestein als Beweis dafür, daß Kußhandwerfen nie προσκυνεῖν genannt sei, auch Hiob 31, 27 nach den LXX anführt, die dieses hier nicht durch προσκυνεῖν, sondern φιλεῖν wiedergeben, so ist dem hinzuzufügen, daß Symmachus es an dieser Stelle mit προσκυνεῖν übersetzt.

vorzustellen, nämlich so, daß aus der konkreten Bedeutung die abstrakte erst erwächst.[1])

Für die mit προσκυνεῖν verbundene Kußhand wird vor allem die häufig kommentierte Stelle aus den Metamorphosen des Apulejus (Amor und Psyche)[2]) als Beweis angeführt. Die Schönheit der Psyche, der jüngsten Königstochter, ist so groß, daß die Menge sie genau so wie die Göttin Venus selbst verehrt: inaccessae formonsitatis admiratione stupidi et admoventes oribus suis dexteram primore digito in erectum pollicem residente eam ut ipsam prorsus deam Venerem religiosis venerabantur adorationibus, wie Dölger[3]) übersetzt: „Sie standen da ganz betäubt vor Bewunderung der nie dagewesenen Schönheit; sie setzten den Zeigefinger auf den ausgestreckten Daumen und führten so die Rechte an den Mund und verehrten sie so wie die Göttin Venus selber mit religiöser Anbetung." Man könnte vielleicht fragen, ob diese eigentümliche Daumen- und Fingerhaltung sich nicht auf einen nur der Verehrung der Venus eigentümlichen Adorationsgestus beschränkt habe. Aber die Kußhand als solche ist jedenfalls auch vor andern Gottheiten eindeutig bezeugt.[4]) So heißt es bei Lukian περὶ θυσιῶν 12: ὁ δὲ πένης ἱλάσατο τὸν θεὸν φιλήσας μόνον τὴν αὑτοῦ δεξιάν.[5]) Bei demselben Schriftsteller wird der bloße Anbetungsgestus der Kußhand bei der täglichen Anbetung

---

[1]) Etwa wie bei dem Worte προσπτύσσω, das ursprünglich das Umschließen des Gewandes um den Körper bedeutet, dann umarmen, mit Worten begrüßen, ehren, feiern (s. Passow sub voce).

[2]) IV, 28. Siehe z. St. die Kommentare von Oudendorp und Hildebrand, ferner Boulliéme a. a. O. p. 9 de osculis iactis. Zum Tatsächlichen auch Karl Fr. Herrmann, Lehrbuch der gottesdienstlichen Altertümer der Griechen, Heidelberg 1858², § 21, S. 115 und A. 2. F. G. Schoemann, Griechische Altertümer, Bd. II, Berlin 1902⁴, S. 265. Paul Stengel, Die griechischen Kultusaltertümer, München 1920³, S. 78 f. u. 81.

[3]) Sol Salutis, Münster 1920, S. 11 (über die Kußhand).

[4]) So z. B. noch bei Apulejus, Apologie 56. adorandi gratia manum labris admovere.

[5]) Es kann nur seine eigene gemeint sein. Vgl. Dölger (A. 3) z. St.

der aufgehenden Sonne, wie er im hellenistischen Kulturkreise geübt wird, von einem wirklichen Gebet bei der Anbetung der Sonne unterschieden, wie es bei den Indern üblich sei. *ὅπου καὶ Ἰνδοὶ ἐπειδὰν ἕωθεν ἀναστάντες προσεύχωνται τὸν Ἥλιον οὐχ ὥσπερ ἡμεῖς τὴν χεῖρα κύσαντες ἡγούμεθα ἐντελῆ ἡμῶν εἶναι τὴν εὐχήν.*[1]) Und bei der Schilderung der Art und Weise, wie Demosthenes sich durch Gift selbst den Tod gibt, beschreibt er ausdrücklich die Gebärde der Kußhand, durch die dieser seine Umgebung über seine wahre Absicht täuscht: *ταῦτα εἰπών, μὴ πρόσαγέ μοι τὴν χεῖρα, ἔφη. τὸ κατ' ἐμὲ γὰρ οὐδὲν παράνομον ὁ νεὼς πείσεται, τὸν δὲ θεὸν προσειπὼν ἑκὼν ἕψομαι. κἀγὼ μὲν ἦν ἐπὶ τῆς ἐλπίδος ταύτης καὶ τὴν χεῖρα τῷ στόματι προσαγαγόντος οὐδὲν ἀλλ' ἢ προσκυνεῖν ὑπελάμβανον.*[2])

Wenn die in der Proskynese durch eine Kußhand ausgedrückte Verehrung der aufgehenden Sonne an der oben erwähnten Stelle aus Lukian als Brauch des hellenistischen Kulturkreises erscheint,[3]) so liegt es nahe, anzunehmen, daß derselbe Brauch auch schon in der von Plato erwähnten Proskynese gemeint ist,[4]) *ἀνατέλλοντός τε ἡλίου ... προσκυλίσεις ἅμα καὶ προσκυνήσεις ἀκούοντές τε καὶ ὁρῶντες*, wiewohl das *ἀκούοντες* hier auch auf damit verbundene Gebete schließen läßt. Die Erde konnte man mit dem Munde erreichen, berühren und küssen, bei der Anbetung der Gestirne mußte aus dem Kusse die Kußhand werden.

---

[1]) de saltat. 17.

[2]) Encomium Demosth. 49. Weitere Stellen aus römischen Schriftstellern bei Boulliéme p. 9, für die spätere Zeit bei Dölger, Sol Salutis S. 6 ff.

[3]) Das *ἡμεῖς* (s. S. 47, Zeile 6) muß einem weitesten Leserkreis verständlich sein und nicht bloß ein Brauch sein, der in der syrischen Heimat Lukians geübt wurde. Für diese bezeugt ihn Tacitus hist. III, 24 et orientem solem — ita in Syria mos et — salutavere. Daß er im ganzen vorderen Orient zu Hause war, so auch in Palästina, legt Hiob 31, 27; Ez. 8, 16 nahe. „Palästina war von Sonnenanbetung umgeben" (Dölger S. 23). Für Griechenland ist die Anbetung der aufgehenden Sonne noch als von Sokrates selbst ausgeübter Brauch bezeugt, Sympos. 220 d.

[4]) Leges X 887 c, S. 24, A. 2.

Bolkestein hat mit großem Scharfsinn die These widerlegt, daß die Griechen beim Gebet nicht gekniet haben sollen. Aber außer der Haltung und Bewegung des Körpers, die bei der Proskynese sich im Stehen, Bücken, Knien, Hocken, im Herabbeugen bzw. Niederwerfen des Körpers bis zur Berührung des Gesichts mit dem Erdboden äußern kann, muß als das ursprünglich Sinngebende des Wortes *προσκυνεῖν* der „Kuß" von diesen Bewegungen unterschieden werden, wie die etymologische Beobachtung es schon nahelegt. Und der Kuß kann an und für sich jede der genannten Körperhaltungen begleiten. Es kann hier kein „Entweder — Oder" geben, sondern nur das „Sowohl = Als auch" komplexer Ausdrucksmöglichkeiten desselben Vorgangs.[1]) Man muß sich für das Verständnis vor allem diesen Umstand vor Augen halten, daß *προσκυνεῖν* und sein Gestus nicht in einem eindeutigen Einzelakt besteht, sondern einen ganzen Komplex von Handlungen in sich schließt und daß in der Schilderung des Adorationsvorgangs bald das eine oder das andere Moment besonders hervorgehoben und bezeichnet werden kann. Das heißt einerseits die Körperhaltung, das Knien, Sich-zu-Füßen-werfen, Bücken, anderseits der Kuß, richtig vollzogen oder nur durch die Kußhand ersetzt. Hieraus erklären sich auch die verschiedenen erläuternden Zusätze, die sich so häufig *προσκυνεῖν* beigefügt finden, wie das *προσπεσὼν προσεκύνησεν* und auch die gelegentlichen Zusätze, die den Kuß dann besonders hervorheben, wenn ein bestimmter Anlaß dazu gegeben ist, so etwa in der angeführten Lukianstelle, in der zwischen indischer und griechischer Proskynese der aufgehenden Sonne der charakteristische Unterschied zwischen bloßem Handkuß und wirklichem, gesprochenem Gebet herausgestellt werden soll. Im allgemeinen aber lag durchaus kein

---

[1]) Von „zusammengesetzter Handlung" spricht gelegentlich anmerkend auch Bolkestein (S. 30); auch findet er eine Schwierigkeit darin, daß *προσκυνεῖν* gelegentlich auch in seiner ursprünglichen Bedeutung „küssen" gebraucht wird (S. 31 und die Stellen A. 3). Die Schwierigkeit besteht nur, wenn *προσκυνεῖν* einseitig als „knien" gesehen wird; daß es adorationsmäßig „küssen" heißen kann, ist selbstverständlich.

Anlaß vor, gerade den Kuß besonders in einer erläuternden Bemerkung hervorzuheben, da für das Empfinden des Griechisch Redenden in προσκυνεῖν der lautliche Anklang an diesen wohl noch durchzuspüren war. Außer der Bewegung des Oberkörpers findet sich bei προσκυνεῖν zuweilen auch ein erläuternder Zusatz, der das Ausstrecken und Emporheben der Hände besonders nennt. Doch ist dieser Gestus weniger eine Anbetungsgebärde als vorzugsweise eine Bittgebärde.[1]) Die den Römern eigentümliche Drehung des Körpers in der Gebetshaltung kann hier außer Betracht bleiben, da sie nicht als eine den Griechen eignende Haltung bezeugt ist.[2]) Erst als προσκυνεῖν zur Redensart und Höflichkeitsfloskel wird, wie die oben[3]) seit dem zweiten nachchristlichen Jahrhundert angeführten Beispiele zeigen, kann es frei von der tatsächlich vollzogenen begleitenden Handlung werden und eine davon abgelöste Möglichkeit des Sprachgebrauchs annehmen, wobei im Spielen mit dem Worte diese Handlung aber immer noch als vollziehbar vorausgesetzt werden muß.

Den Kuß, den wir als Proskynese der Erde zuerst bei Homer nachweisen konnten, dürfen wir auch späterhin an allen Stellen, wo von einer Proskynese der chthonischen Gottheiten die Rede ist, als weiterdauernden Brauch der Volksreligion voraussetzen. Für den Kult der römischen Religion ist ein unmittelbares, wirkliches Küssen der Götterstatuen bezeugt,[4]) wie dort der Kuß im Kultus überhaupt

---

[1]) Boulliéme S. 18 ff. u. 26 ff.

[2]) Boulliéme, „Circumactio religiosa" S. 11 ff. Plinius, Hist. nat. 28, 5, 25: In adorando dextram ad osculum referimus totumque corpus circumagimus, quod in laevum fecisse Galliae religiosius credunt. Plutarch, Numa 14 wird ein Begründungsversuch dieser eigentümlichen Sitte und des Niedersitzens nach dem Gebet τὸ προσκυνεῖν περιστρεφομένους καὶ τὸ καθῆσθαι προσκυνήσαντας gegeben.

[3]) S. 41, A. 5.

[4]) Cicero in Verrem II, 4, 43 simulacrum Herculis, ... victum eius ac mentum paulo ... attritius, quod in precibus ac gratulationibus (Boulliéme p. 7 schlägt die Konjektur salutationibus vor) non solum id venerari verum etiam osculari solent. Zu den Küssen der römischen Kaiser vgl. Sittl S. 79 ff. 166 ff.

eine größere Rolle gespielt hat. Es mag sein, daß mit der römischen Sitte des gesellschaftlichen Kusses, der in der Kaiserzeit wohl noch mehr in Mode kommt, auch das stärkere Hervortreten der Kußhand in der Adoration der Gottheiten und Götterbilder zusammenhängt.

Aber die Kußhand und ihre Anwendung ist auch für die griechische Volksreligion seit ältester Zeit anzunehmen.[1]) Waren die Götterbilder zu hoch aufgestellt oder wagte man es nicht, sich ihnen bis zur Berührung zu nähern, oder waren sie, wie die angebeteten Gestirne, überhaupt unerreichbar, so bot sich die Kußhand als naheliegender Ersatz für den wirklichen Kuß dar. Auf diese Weise wird ihre Entstehung auch allgemein zu erklären versucht.[2])

Eine Frage für sich ist es freilich, ob man die Kußhand in allen Fällen mit der Gebärde des Kußhandwerfens sich verbunden denken soll. Das wird nicht wahrscheinlich sein. Es wird oft der bloße Kuß der eigenen Hand als Ausdruck der Proskynese genügt haben. Freilich kann ein Werfen der Kußhand mit einer entsprechenden Gebärde des Armes auch dann erfolgt sein, wenn es nicht so ausdrücklich als solches gekennzeichnet ist wie in dem Ausdruck *φιλήματα διὰ τῶν δακτύλων πέμπειν*.[3])

Gerade das Moment des Kusses im Anbetungsakt des *προσκυνεῖν* muß es gewesen sein, das diesem den ganz besonderen Inhalt verehrungsvoller und doch inniger Huldigung geben konnte. Der Kuß hat ja in der Antike im

---

[1]) Eine primitive magische Anschauung, daß man sich durch den Kuß die dem Idol innewohnende „Macht" zueignen könne, ist für *προσκυνεῖν* aus den vorhandenen Bezeugungen in der griechischen Religionsgeschichte nicht nachzuweisen. Vgl. S. 24, A. 3.

[2]) Dölger a. a. O. S. 9. Vgl. ferner die auf S. 46, A. 2 bereits angeführte Literatur.

[3]) Cassius Dio 64, 8 (Boissevain) *φιλήματά τε ὡς ἑκάστοις διὰ τῶν δακτύλων ἔπεμπε*. Phaedr. V, 7, 27 Jactat basia tibicen. Man wird aber nicht ohne weiteres alle die bei Boulliéme S. 9 de osculis iactis angeführten Stellen schon als Beweis für wirklich „geworfene" Kußhände ansehen können.

allgemeinen eine andere Bedeutung als heutzutage. Er ist unter nicht verwandten Personen viel mehr eine Huldigungsgebärde, keine Zärtlichkeit;[1]) und doch drückt, der Gottheit gegenüber angewandt, diese Gebärde mehr aus als ein bloßes Knien oder Händeerheben, nämlich den Willen zu einer intimeren Berührung mit der Gottheit. Die intimste Gebärde, die hier möglich ist, ist eben der Kuß. Anderseits hat aber griechisches Formgefühl auch hier das Zuviel leicht empfunden, viel mehr als die römische Art, die ohne weiteres auch in wirklichem Küssen und im Niederwerfen auf die Erde zu viel größerer Maßlosigkeit neigte und nicht genug darin tun konnte.[2]) Der Grieche mußte in der Form der bloßen Kußhand, die den Götterbildern dargebracht wurde, schon einen starken Ausdruck verehrungsvoller Huldigung finden. Daß die Gebärde des wirklichen Kusses oder der Kußhand in der Proskynese in literarischen Zeugnissen aus der älteren Zeit kaum erwähnt und beschrieben ist, darf nicht wundernehmen. In dem Worte *προσκυνεῖν* lag ein Anklang an das Küssen ja noch deutlich vor.

Freilich braucht der Kuß nicht notwendigerweise mit jeder Proskynese verbunden gewesen zu sein. Daß er hier und da auch fortgefallen sein kann und die bloße Neigung oder sonstige Bewegung des Körpers als ein die Anbetung schon genügend kennzeichnender Akt ausreichte, ist um so wahrscheinlicher, je mehr im Sprachgebrauch das Begriffsmäßige des Wortes *προσκυνεῖν* sich herausarbeitete.

Wie aber steht es um die Formen der Proskynese in Israel, im Spätjudentum und im Urchristentum?

Ist dem völlig unsichtbaren Gott gegenüber ein *προσκυνεῖν* mit der Gebärde der Kußhand denkbar?[3])

---

[1]) Über die verschiedenen Kußgebärden vgl. Sittl S. 36 ff., 78 ff., **166** ff.

[2]) Stellen bei Sittl S. 184 A. 2 und Boulliéme w. o.

[3]) Joh. Döller, Das Gebet im Alten Testament in religionsgeschichtlicher Beleuchtung, Wien 1914, S. 78, behauptet, es sei beim Eintreten und Weggehen im Tempel die Kußhand als Gebetsgestus üblich gewesen; doch bringt er nichts zum Beweise für diese Behauptung bei.

Vergleicht man alle hebräischen Entsprechungen, für die die Septuaginta *προσκυνεῖν* eingesetzt haben, nämlich

a) נוּעַ zittern, Furcht zeigen,[1])
b) כָּרַע sich beugen, knien,
c) נָשַׁק küssen,
d) α) סָגַד sich niederwerfen,
β) סְגִד „ „
e) עָבַד dienen,
f) שָׁחָה hitpal, sich bücken,

so ist festzustellen, daß die unter a bis e genannten fünf Verben nur ganz gelegentlich die Übersetzungsgrundlage bildeten,[2]) in der fast ausschließlichen Mehrzahl der Fälle aber hischtachawah. Dieses im Hebräischen für die Adoration und den Huldigungsgestus fast ausschließlich gebrauchte Verbum hat aber aus dem Adorationskomplex die Körperhaltung als das charakteristische Moment herausgehoben, sei es nun, daß hischtachawah schon ursprünglich ein volles Sich-zur-Erde-werfen bedeutete,[3]) oder nur im allgemeinen eine Beugung des Körpers, deren verschiedene gradweise Abstufungen vom Neigen des Hauptes und Verneigen des Oberkörpers bis zum Knien und Bücken bis auf die Erde, ja bis zur ganzen Prosternation mit demselben Worte wiedergegeben wurde. Wir finden dementsprechend die Körperhaltung öfters als erläuternden Zusatz[4]) und zwar Ex. 33, 10 *στάντες πᾶς ὁ λαὸς προσεκύνησεν ἕκαστος ἀπὸ τῆς θύρας τῆς σκηνῆς αὐτοῦ.*

---

[1]) Zu a) nur Dan. 6, 26. 27; zu b) Esth. 3, 2. 5; zu c) 1. Kön. 19, 18. Nur Symmachus hat für נָשַׁק noch *προσκυνεῖν* gesetzt, Hiob 31, 27; Hos. 13, 2; Ps. 2, 11, während die LXX dort anders übersetzen; zu d) α) Jes. 44, 15. 17. 19, β) Dan. 2, 46; 3, 5. 6. 7. 10. 11. 12. 14. 15. 18. 28; zu e) Ps. 96, 7.

[2]) Über כרע siehe Hoelemann a. a. O. S. 130 ff., über סגד ebendort S. 141 ff. und Helbing a. a. O. S. 297.

[3]) So Heiler, Gebet S. 100 und Hoelemann a. a. O. S. 106 ff., S. 142.

[4]) Vgl. auch Guthe, Kurzes Bibelwörterbuch, Tübingen 1903 unter „Gruß, grüßen“ S. 221 und „Beten“ S. 82.

Damit kann der Septuagintaübersetzer nicht haben meinen wollen, daß die Proskynese sich nur auf ein staunend ehrfürchtiges Stehen beschränkte, sondern daß das ganze Volk, ein jeder aus seinem Zelte, herzutrat[1]) und dann beim Anblick der Wolkensäule die Proskynese vollzog, um dann wohl wieder, am selben Platze stehend, betend zu verharren.

Sein eigentliches Gebet pflegte nämlich der Israelit in der Regel stehend, zuweilen auch kniend zu halten.[2])

Eine Proskynese muß dem Gebet vorausgegangen sein, wie sie es auch wohl beschlossen haben mag.[3]) Eine weitere Erläuterung zur Körperhaltung in der Proskynese gibt der Zusatz *κύψαντες*,[4]) der im allgemeinen die Verbeugung des Körpers, die man sich nach orientalischem Empfinden natürlich als sehr tief vorzustellen hat, bezeichnet, während *κύψας ἐπὶ τὴν γῆν*[5]) einen noch tieferen Grad derselben bezeichnen wird, der häufiger durch ein bloßes *προσκυνεῖν ἐπὶ τὴν γῆν*[6]) wiedergegeben wird.

Die wirkliche Prosternation auf den Erdboden wird wohl durch den Zusatz von *πίπτειν* näher bezeichnet sein, so etwa *πεσόντες προσκυνήσατε* (Dan. 3, 5),[7]) *πεσὼν χαμαὶ*

---

[1]) Vgl. Luk. 7, 38 *στᾶσα ὀπίσω ... καὶ κατεφίλει τοὺς πόδας αὐτοῦ.*

[2]) Anton Greiff, Das Gebet im A. T. Münster 1915, S. 36, der aber S. 34 ff. die einzelnen Akte des Betens in zu bestimmter Weise in ein geordnetes Schema bringt, als sollte es ein Zeremoniale der Gebetsformen werden (dazu reichen aber die Quellen nicht aus), so etwa: „Zunächst verbeugte man sich, wobei man die Hände auf der Brust kreuzte, dann kniete man nieder“ usf. Vgl. ferner Joh. Döller a. a. O. S. 73, Stade-Bertholet, Bibl. Theologie des A. T. I, S. 150 f.; II, S. 422—425; Stade, Geschichte des Volkes Israel I, S. 488 f.; Strack-Billerbeck I 401; II 77, 246, 259 ff. Hans Schmidt, Artikel Gebet und Gebetssitten in Israel RGG.² Sp. 876.

[3]) Vgl. zu den A. 2 genannten noch J. Benzinger, Hebräische Archäologie, Leipzig 1927³, S. 377.

[4]) Gen. 43, 28; vgl. Ex. 4, 31; 12, 27; Jes. 46, 6.

[5]) Ex. 34, 8.

[6]) Gen. 18, 2; 24, 52; 33, 3 (*ἑπτάκις*!), 37, 10; 1. Sam. 20, 21 (*τρίς*!), 25, 41; 2. Kön. 4, 37.

[7]) Vgl. V. 6. 10. 11.

προσεκύνησε (Hiob 1,20); *ἔπεσεν ἐπὶ τοὺς πόδας αὐτοῦ καὶ προσεκύνησεν* (2. Kön. 4,37), das auch ohne eine ausdrückliche Hervorhebung durch ein *προσκυνεῖν* die Sache doch ausdrückt wie in Gen. 17,3 (vgl. 17) bei der Erscheinung Gottes vor Abraham: *ἔπεσεν Ἀβράμ ἐπὶ πρόσωπον.* Dieser Ausdruck bezeichnet die Berührung des Erdbodens mit dem Gesicht. In Ruth 2,10 *ἔπεσεν ἐπὶ πρόσωπον αὐτῆς καὶ προσεκύνησεν ἐπὶ τὴν γῆν* haben wir eine Zusammenstellung dieser verschiedenen Zusätze und zwar an einer Stelle, wo die ehrfurchtsvolle Haltung eines Weibes, der Ruth, vor dem angesehenen Herrn Boas gekennzeichnet werden soll. Nicht nur im Orient, sondern auch in Griechenland,[1] haben sich ja besonders die Frauen zu den stärksten Ausdrücken der Demut und Wehrlosigkeit in der Proskynese verstanden. Diese Stelle zeigt auch deutlich, daß in der äußeren Form der Proskynese kein Unterschied bestand, ob sie nun der Gottheit oder einem Menschen dargebracht wurde.[2])

Die hebräischen Entsprechungen der griechischen Übersetzung für

ἐπὶ τὴν γῆν	אַ֫רְצָה,
πίπτειν	נָפַל,
πρόσωπον	אַפַּ֫יִם

sind durch diese Übersetzung deutlich wiedergegeben.

Aus dem volleren Ausdruck wird man auch die verkürzte Wendung *προσκυνεῖν τῷ προσώπῳ* (Gen. 19,1; Num. 22,31) und *ἐπὶ πρόσωπον* (Gen. 42,6; 43,26) zu verstehen haben, nämlich als eine Berührung des Erdbodens mit dem Gesichte.

Dieselben Formen finden sich auch im Neuen Testamente; *πεσόντες προσεκύνησαν* (Matth. 2,11), *τιθέντες τὰ γόνατα*

---

[1]) Vgl. Bolkestein S. 27, A. 11; 34 f.

[2]) Besonders bezeichnend dafür ist 1. Chron. 29,20, wo in einem Atemzuge die Proskynese vor Gott und dem König nebeneinander steht. Vgl. F. X. Kortleitner, Archaeologia Biblica, Oeniponte 1917, p. 724, vgl. p. 589: Et adoraverunt deum (adoratione religiosa) et regem (adoratione civili) pari gestu sed animo distincto.

προσεκύνουν (Mark. 15, 19), *πεσὼν ἐπὶ τοὺς πόδας προσεκύνησεν* (Act. 10, 25).[1])

Es liegt nahe, bei dieser Berührung des Erdbodens mit dem Gesicht auch einen damit verbundenen Kuß des Erdbodens als wahrscheinlich anzunehmen. Ein Kuß des Erdbodens vor dem Herrscher bei der Proskynese desselben ist bei den Ägyptern bezeugt und zwar im alten Reiche sogar seitens der Großen des Hofes,[2]) im neuen nur noch seitens der Sklaven,[3]) aber auch als eine den Priestern vor den Götterbildern vorgeschriebene Zeremonie.[4]) Demgegenüber galt es schon als eine größere Gnade, wenn man an Stelle des Erdkusses zum Fußkusse zugelassen wurde.[5]) Daß diese Art der Proskynese in Ägypten noch bis ins 6. und 7. nachchristliche Jahrhundert in Übung geblieben war, bezeugen briefliche Wendungen koptischer Papyri: „Ich grüße und bringe die Proskynese dar meinem Herrn. Deine Knechte, welche mit uns sind, bringen im Staube deiner heiligen Füße die Proskynesis dar.“[6])

Die Huldigung durch den Fußkuß, die dem Herrscher und dem Götterbild erwiesen wird, finden wir auch im Babylonischen und Assyrischen. „Der Beter kniete nieder, machte die Proskynese (sukênu; labân appi).“ Daneben

---

[1]) Vgl. ferner Matth. 4, 9; 18, 26; 1. Kor. 14, 25; Apc. 7, 12; 11, 16; 19, 10; 22, 8.

[2]) Erman-Ranke, Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum 1923², S. 82.

[3]) Ebenda S. 82 und A. 7.

[4]) Ebenda S. 313 und A. 1.

[5]) Ebenda S. 82: „eine ganz besondere Gnade, wenn König Schepseskaf den Schepsespthah, einen seiner Großen, seinen Fuß küssen ließ und nicht zuließ, daß er die Erde küßte.“

[6]) Papyri Jandanae, Leipzig 1912, 21, 6 und Kommentar zu 6. Vgl. ferner aus byzantinischer Zeit Berliner Papyri (BGU) Bd. II, 547: *προσκυνῆσαι τοὺς πόδας ὑμῶν*; vielleicht schon zur Redensart erstarrt wie Grenf. II Nr. 91, 1 (6./7. Jahrh.) *πρὸ πάντων γράφω προσκυνῶν καὶ ἀσπαζόμενος τὰ τίμια ἴχνη τῶν ποδῶν τῆς ὑμετέρας πατρικῆς ἁγιωσύνης.* Doch daß so etwas im Ernste möglich war, beweisen die Stellen in Acta Pauli et Theclae 18, 20 u. 42 (Hennecke S. 179 ff.).

„küßte" er auch die Füße der Gottheit.[1]) So bezeugt diese Sitte z. B. die Stelle aus einem Hymnus an Marduk: Du hast das Küssen deiner Füße befohlen.[2])

Für das persische Hofzeremoniell wird diese Sitte wahrscheinlich gemacht durch die Stelle aus Xenophons Cyropädie, wo die Perser nach voraufgegangener Anbetung (*προσεκύνουν*) der Götter dem König ihre Proskynese (*κατεφίλουν*) ohne diesen Charakter der göttlichen Anbetung mit dem Kusse der Hände und Füße erweisen.[3]) Ja selbst das griechische Empfinden einer späteren hellenistischen Zeit kann sich zu einer Proskynese der Gottheit mit dem Fußkuß verstehen, wie es

---

[1]) Br. Meißner, Babylonien und Assyrien II, S. 80 f. Vgl. auch Alfred Jeremias, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur 1929², S. 409. Für die göttliche Verehrung der sumerischen Könige und patesi vgl. C. Leonard Woolley, Vor 5000 Jahren. Die Ausgrabungen von Ur und die Geschichte der Sumerer. Übersetzt von Eckhard Unger, 5. Aufl. Stuttgart o. J. S. 78 f. 81. 92.

[2]) M. Jastrow, Die Religion Babyloniens und Assyriens, Bd. 1, 1902, S. 514. Vgl. auch Gesenius-Buhl, Hebr. Handwörterbuch sub voce נשק: ňasâku šêpâ, die Füße küssen als Huldigung.

[3]) VII, 5, 32: *καὶ θεοὺς μὲν πρῶτον προσεκύνουν ... ἔπειτα δὲ Κύρον κατεφίλουν καὶ χεῖρας καὶ πόδας.* Wenngleich die Cyropädie ein Roman ist, so wird Xenophon hier aus eigener Erfahrung und Anschauung eine richtige persische Zeremonie mitgeteilt haben. Stilistisch fein und sachlich treffend wählt er, da er vorher die Anbetung der Götter erwähnt hat, für die Proskynese des Königs nicht das sonst übliche *προσκυνεῖν*. In der Tat haben ja die Perser eine Vergötterung des Königs mit seiner Proskynese in der älteren Zeit nicht verbunden (vgl. S. 22). Nach Carl Clemen, Religionsgeschichtliche Erklärung des N. T. Gießen 1924², S. 29 f., spricht erst Justin, der Epitomator des Pomp. Trogus (2./3. Jahrh. n. Chr.), von einer Anbetung der Perserkönige (VI, 2, 12 f. Ruehl, Adorari soliti Persarum reges, vgl. VII, 7, 1). Dagegen vgl. aber das über das Mißverständnis der Griechen oben S. 22 Ausgeführte. Ein Küssen bei der Adoration der Perser ist in einer Stelle der Heraklitischen Briefe angenommen (Jacob Bernays, Die herakl. Briefe, Berlin 1869, S. 81 ff., VIII. Brief an Hermodoros), wo der Briefschreiber in einem Traumgesicht die Könige des Ostens mit der Kußhand (Bernays) vor der höheren Majestät des römischen Rechts, vor den 12 Tafeln, sich beugen sieht: *κατὰ τὸ ἔθος τῶν Περσῶν ἐγκλώμενα ἐπὶ στόμα προσκυνεῖν αὐτούς.* Vgl. auch Lukian, Nav. 30 *ὑποκύψας εἰς τὸν Περσικὸν προσκυνῶ σε περιαγαγὼν εἰς τουπίσω τὼ χεῖρε τιμῶν τὴν τιάραν.*

Charitons Roman bezeugt.[1]) Es ist also nicht richtig, wenn man, wie es allgemein geschieht, diese Art der Adoration für eine ausschließlich römische und in Griechenland unmögliche ansieht. Kallirhoe, in schmerzlicher Liebe zu Chaireas entbrannt, fällt vor Aphrodite nieder und küßt ihre Füße: *ἡ δὲ παρθένος τῆς Ἀφροδίτης τοῖς ποσὶ προσέπεσε καὶ καταφιλοῦσα· σύ μοι, δέσποινα, εἶπεν, δὸς ἄνδρα τοῦτον ὃν ἔδειξας.*

Für Israel geht die Bekanntschaft und wahrscheinlich auch Ausübung dieser Sitte der Herrscherproskynese vermittelst des Fußkusses oder des Kusses des Erdbodens vor den Füßen des Herrschers hervor aus Ps. 72, 9,[2]) wozu noch zu vergleichen ist Micha 7, 17 und Jes. 49, 23, wo die heidnischen Könige diese Proskynese mit dem Fußkuß vor Israel erweisen sollen.[3]) Im Estherbuch wird in einem griechischen Stück die Proskynese mit Fußkuß vor dem Feinde Israels abgelehnt.[4])

In diesem Zusammenhang wird auch die Konjektur zu der masoretischen Lesung von Ps. 2, 12 einleuchtend, die Bertholet und Sievers[5]) zur Behebung des unmöglichen Textes

נַשְּׁקוּ־בַר

vorgenommen haben, indem sie ihn in

נַשְּׁקוּ בְּרַגְלָו,

---

[1]) *Ἀφροδισέως τῶν περὶ Χαιρέαν καὶ Καλλιρόην λόγοι* ed. R. Hercher, Erotici Scriptores Graeci, Bd. II, Kap. I, 1, 7. Der Roman ist spätestens im 2. nachchristlichen Jahrhundert verfaßt. (Vgl. W. Schmid, Gesch. der Griech. Lit. (Iwan Müller) II, 2, 1913[5], S. 642.) Die Handlung selbst spielt um 400 v. Chr.

[2]) עָפָר יְלַחֵכוּ, LXX: *προσπεσοῦνται .. καὶ οἱ ἐχθροὶ αὐτοῦ χοῦν λίξουσιν* .. V. 11: *προσκυνήσουσιν.*

[3]) Vgl. zum Fußkuß noch, was bei G. B. Winer, Bibl. Realwörterbuch, Leipzig 1847[3] unter „Kuß" angeführt ist.

[4]) Esth. IV, 17 (C XIII, 5, 6) *φιλεῖν πέλματα ποδῶν* (6), *προσκυνεῖν* (5).

[5]) Zeitschrift für die Atl. Wissenschaft, 1908, S. 58 f.; S. 193 f. Die neueren Psalmenkommentare billigen diese Lesung; vgl. z. St. Kittel (1914), Duhm (1922[2]), Gunkel 1926.

„küsset seine Füße“[1]) durch Umstellung berichtigten. Der Huldigungskuß der widerstrebenden Feinde bei ihrer Unterwerfung ist ein besonders eindrucksvoller Zug.[2])

Die Septuaginta haben hier allerdings bei dem wohl früh in Unordnung gekommenen Text etwas ganz anderes gelesen, das sie mit

δράξασθε παιδείας

wiedergeben. Wohl aber hat Symmachus *προσκυνήσατε* übersetzt. Auch an zwei weiteren Stellen, an denen vom Anbetungskusse die Rede ist, haben die Septuaginta merkwürdigerweise nicht *προσκυνεῖν*. Die Stelle Hos. 13, 2, wo der Text die verschiedensten Deutungen und Übersetzungen schon früh gefunden hat,[3]) übersetzt O. Procksch:[4])

„Opfernde Menschen küssen Kälber.“

Das Küssen der Kälber, das der masoretische Text aufweist, ist sicher das ursprüngliche. Die Septuaginta haben gelesen

μόσχοι γὰρ ἐκλελοίπασι

(vituli enim defecerunt). Symmachus auch hier *μόσχους προσεκυνήσατε*, Aquila *μόσχους καταφιλοῦντες*.

Es sind die Stierbilder von Bethel und Dan gemeint; Hosea will betonen, daß Jahwebilder nach dem Muster von Baalsbildern gemacht sind (11,2) und zwar von Menschenhand. Um so widersinniger erscheint dieser Bilderkult durch

---

[1]) Robert Eisler, *Ἰησοῦς βασιλεὺς οὐ βασιλεύσας*, Die messianische Unabhängigkeitsbewegung vom Auftreten Johannes des Täufers bis zum Untergang Jakobs des Gerechten, Bd. II, Heidelberg 1930, S. 678, übersetzt nach dem Vorgang P. Haupts: „Küßt den Boden, daß er nicht zürne und ihr den Weg verfehlt“ ... Vgl. A. 2 „Diese Bedeutung von בר hat Haupt richtig erkannt und assyrisch nuššuqu qaqqara ‚den Boden küssen‘ = *προσκυνεῖν* verglichen.“

[2]) Wenn Aug. Wünsche, Der Kuß in Bibel, Talmud und Midrasch, Breslau 1911, — die Konjektur der S. 57 genannten Forscher zu Ps. 2 berücksichtigt er nicht — S. 14 meint, daß es keinen ganz sicheren Beleg gebe, daß auch in Israel den Königen die Huldigung des Fußkusses zuteil wurde, so muß er aus späterer Zeit sogar Beispiele für den Huldigungskniekuß vor Rabbinen bringen (S. 31).

[3]) Vgl. Waltoni Polyglotta z. St.

[4]) Zwölfprophetenbuch, Leipzig 1929, z. St. Ebenso Nowack und Sellin.

die „Antithese der kultischen Huldigung von Menschen vor Kälbern".[1])

Man wird daher die so überaus häufigen Mahnungen im Alten Testamente, die die Proskynese der Kultbilder (*εἴδωλα, γλυπτά, ἕτεροι* und *ἀλλότριοι θεοί*) verbieten,[2]) auch durchaus so verstehen müssen, daß unter Umständen eine mit Kuß verbundene Proskynese gemeint ist. Ist Hos. 13, 2 höchstwahrscheinlich ein richtiger Kuß gemeint, wobei vorausgesetzt ist, daß die Stierbilder in erreichbarer Nähe standen, — und die Auswertung der scharfen Antithese wird den wirklichen Kuß erforderlich machen,[3]) — so gibt Hiob 31, 26 f. den untrüglichen Beweis für das Bekanntsein der Kußhandgeste auch in Israel.

> Wenn ich die Sonne sah, wie sie strahlte,
> Und den Mond, wie er schimmernd wallte,
> Und sich heimlich ließ betören mein Herz,
> Daß meine Hand den Mund küßte[4]) —
> Auch das ist ein Vergehn für das Strafgericht;
> Denn gelogen hätte ich Gott in der Höhe.

Wie Peters bemerkt, zeigt die insgeheim stattfindende Adoration der Gestirne, wie die Jahwereligion dagegen ankämpft,[5]) und doch übte sie immer wieder eine zauberhafte Macht aus über die Gemüter, die, wie auch diese Hiobstelle

---

[1]) Ernst Sellin, Komm. z. St.

[2]) Ex. 20, 5; 23, 24; 32, 8; 34, 14; Lev. 26, 1; Num. 25, 2; Dt. 4, 19; 5, 9; 8, 19; 11, 16; 17, 3; 30, 17; Jos. 23, 7; Ri. 2, 12. 17. 19; 1. Kön. 9, 6. 9; 16, 31; 22, 54; 2. Kön. 17, 16. 35 f.; 21, 3. 21; 2. Chron. 7, 19; 25, 14; Jud. 8, 18; Ps. 80, 9; 105, 19; Micha 5, 13; Zeph. 1, 6; Jes. 2, 8. 20; 46, 6; Jer. 22, 9; 25, 6; Ep. Jer. 5; Dan. 3, 5 ff. Vgl. die dementsprechenden Wendungen bei Josephus, Antiquitates VIII, 248; IX, 133 u. ö. Ferner Apc. 9, 20.

[3]) Gegen K. Budde, der (s. zu Hiob 31, 26 f.) hier die Kußhand annimmt. 1913².

[4]) Übersetzung von Karl Budde, der nach Duhm (s. z. St.) die Hand zum Subjekt macht, weil sie auch ferner in der Kußhand das handelnde Glied bleibt.

[5]) Norbert Peters, Exeget. Handbuch zum A. T. 21. Bd. Münster 1928, z. St.

zeigt, mit ganz andersartiger Ergriffenheit[1]) und anbetender Ehrfurcht als Menschen von heute die Vorgänge am Himmel auf sich wirken ließen.[2]) Und die Kußhand muß wohl allgemein ein Ausdrucksmittel dieser Adoration gewesen sein.

Im Lande Hiobs ist seitens der arabischen Gestirnreligion noch ein besonderer Einfluß auch auf die Jahwegläubigen anzunehmen[3]) und Hes. 8, 16[4]) zeigt ja, wie auch in den Tempel in Jerusalem dieser Kult der Sonnenanbetung beim Sonnenaufgang eingedrungen war.[5])

Da aber 1. Kön. 19, 18[6]) auch die Septuaginta für den kultischen Kuß der Anbetung das Wort *προσκυνεῖν* setzen, so wäre es unmöglich, aus dem Fehlen von *προσκυνεῖν* in Hos. 13, 2; Hiob 31, 27 und schließlich auch Ps. 2, 12 den Schluß zu ziehen, daß die Septuaginta mit Fleiß *προσκυνεῖν* dann vermieden hätten, wenn es eine Kußgebärde in sich schließen müsse. Ferner ist auch die Folgerung unmöglich,

---

[1]) Richt. 5, 20; Jes. 24, 21 ff.; Jer. 10, 2; Ep. Jer. 59—66.

[2]) Dt. 4, 19 zeigt, daß in bemerkenswerter Weitherzigkeit für die Religionen der Völkerwelt die Anbetung der Gestirne nach Jahwes Willen für zulässig erachtet wird, während Israel *nur* Jahwe *allein* anbeten darf.

[3]) Peters zu Hiob 31, 27. Vgl. ferner die Ausführungen Dölgers in Sol Salutis über den Sonnenkult der morgenländischen Nationen (a. a. O. S. 14 ff.; S. 23: Araber) und den Nachweis, wie Palästina von Sonnenanbetung umgeben war.

[4]) Vgl. Joh. Herrmann, Ezechiel-Komm. 1924 z. St.

[5]) Noch die Essäer haben (wie auch die Therapeuten Philos) altüberlieferte Gebete zur Sonne beim Aufgang derselben gerichtet, gleichsam um ihren Aufgang flehend, *πατρίους τινὰς εἰς τὸν ἥλιον εὐχὰς ὥσπερ ἱκετεύοντες ἀνατεῖλαι* Josephus b II 128. Aber „das kann nur eine Anrufung Gottes gewesen sein, das Licht zu senden, mit dem die Tagesarbeit beginnt". Ed. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums, Bd. II, Stuttgart 1921, S. 401 u. 369.

[6]) *τῷ Βάαλ καὶ πᾶν στόμα ὃ οὐκ προσεκύνησεν αὐτῷ.* Šanda, Exeg. Handbuch z. A. T. z. St. meint, daß das „Küssen der Idole sich vor allem auf Miniaturstatuen und Bilder bezogen habe, wie sie besonders die Phönizier zum Privatgebrauche in großen Massen nach ägyptischen Vorbildern erzeugten und ausführten"; aber auch er muß auf Hos. 13, 2, die *großen* Stierstatuen in Bethel und Dan verweisen.

daß *προσκυνεῖν* im Sprachgebrauch der Septuaginta nie eine Kußhand bezeichnen könne, weil die Kußhand Hiob 31,26 f. durch *εἰ δὲ χεῖρά μου ἐπιθεὶς ἐπὶ στόματί μου ἐφίλησα* bezeichnet sei. Aber in der Hiobstelle kommt es gerade auf die deutliche Wiedergabe des stark betonten Handkußmoments der Anbetung der Gestirne an, das darum ausdrücklich näher umschrieben wird, wie auch im hebräischen Original. Daß *προσκυνεῖν* aber Hos. 13, 2 und Ps. 2, 11 fehlt, hängt mit der andern Lesung des hebräischen Textes durch die Septuaginta zusammen und entspringt daher kaum einer besonderen Absicht. Symmachus hat mit seiner Übersetzung, die an allen drei Stellen *προσκυνεῖν* verwendet, jedenfalls das Rechte getroffen.[1])

Aber noch in einer andern Beziehung ist gerade die Hiobstelle für unser Problem bezeichnend; nicht nur auf der Tatsache der Adoration selber, sondern auch auf ihrem besonderen Ausdrucksmittel der Kußhand scheint die Verurteilung durch die Jahwereligion zu liegen, wie ja auch 1. Kön. 19, 18 und Hos. 13, 2 der Adorationskuß nur für die Baalsreligion und den Stierbilderdienst Israels bezeugt wird und von der prophetischen, bildlosen Jahwereligion aufs stärkste abgelehnt wird. Hält man nun die Tatsache daneben, daß der Adorationskuß in der prophetischen Jahwereligion vor Jahwe selbst niemals bezeugt ist, so wird man kaum fehlgehen in dem Schlusse, daß er in dieser Religion keine Rolle gespielt hat und mit der Abstoßung der primitiven Volkskulte und eingedrungenen fremden religiösen Bestandteile in Israel von selbst verschwand, so daß wir Zeugnisse einer solchen Proskynese vor dem unsichtbaren Jahwe in

---

[1]) Hieronymus bespricht in der Apologia adv. libr. Ruf. I 19 (Migne 475) den Grundsatz, der ihn zur Übersetzung des nescubar (Ps. 2) durch adorate filium bewogen hat: quia enim, qui adorant solent deosculari manum et capita submittere, quod se beatus Job elementis et idolis fecisse negat. Mit seiner Bemerkung Hebraei iuxta linguae suae proprietatem deosculationem pro veneratione ponunt wird Hieronymus wohl in der Hauptsache die eben besprochenen drei Stellen Ps. 2, Hiob 37 und Hos. 13 im Auge haben.

den Schriften des A. T. nicht mehr erhalten haben.[1]) Das sinnlichste Moment in der Proskynese, der Kuß, erfordert auch ein sinnlich greifbares Gegenüber im Götterbild,[2]) heiligen Baum und Stein oder in den Gestirnen. Dem rein geistig verstandenen Gott gegenüber hat es keine Bedeutung mehr, ja bedeutet es ein peinliches Zu-nahe-treten.

Was aber nach Abstoßung des Kusses und der Kußhand aus der Anbetung Jahwes, damit aber noch nicht aus der profanen Proskynese, der Proskynese sakraler Art als Ausdrucksmittel blieb, war im allgemeinen die ehrfurchtsvolle Haltung des Körpers, sei es nun, daß sie im Verbeugen oder im Knien und im Niederwerfen mit dem Angesicht bis zur Erde sich zeigte. Eine bestimmte Körperhaltung ist im Alten Testament jedenfalls nie vorgeschrieben.[3])

Hierin herrschte Verschiedenheit und Freiheit. Erst das rabbinische Judentum zeigt auch hier das Bestreben zu mechanisieren und gesetzlich festzulegen. Es hat diese ursprünglich wohl in ihrer Anwendung mehr dem impulsiven Gefühl überlassenen verschiedenen Abstufungen der Proskynese in ein geordnetes Schema gebracht.[4]) Jedenfalls ist auf einen

---

[1]) Es ist bemerkenswert, daß in der Vision Jes. 6, dem erhabensten Ausdruck von Anbetung Gottes im A. T., wo in religionsgeschichtlichen Parallelen der Antike eine Proskynese tiefster Art mit Erdkuß oder Fußkuß erwartet werden mußte, umgekehrt nicht vom Menschen, sondern von Gott her die Berührung der Lippen durch die Kohle vom Altar erfolgt, und zwar nicht als kultische Reinigung, sondern als ethische mit dem Sendungsbefehl, das Wort Gottes zu predigen.

[2]) Stade, Bibl. Theologie des A. T. I, S. 120. „Die Entstehung des Kultbildes aus dem Fetisch erklärt den Glauben, daß es die Gegenwart des Elohim bedeutet und seinen Namen trägt und man es wie den Fetisch küßt.“ Vgl. auch I, 149 f.

[3]) Fr. Buhl, Artikel Gebet im A. T. Prot. Real-Enzykl.[3] VI, S. 393 f.

[4]) Man unterschied 1. Niederwerfung, mit der kein Verweilen verbunden ist, 2. Niederwerfung mit Verweilen unter Ausbreitung der Hände und Füße. Strack-Billerbeck, Komm. z. N. T. aus Talmud und Midrasch, Bd. I, S. 78 zu Matth. 2, 21, Bd. II, 260 f.: Die Definitionen aus Berakh 34 b Bar über Prosternation, Kniebeugen, Sichniederwerfen. Die eigentliche Körperhaltung während des Gebets selbst war das Stehen und zwar mit dem Gesicht nach Jerusalem gewendet. Schürer II[4] S. 529 und Anm. 102.

Kuß oder eine Kußhand an den Stellen, wo die Gebetshaltung in den rabbinischen Zeugnissen beschrieben wird, kein Bezug mehr genommen.[1])

Immerhin ist es aber doch auch für die spätjüdische Zeit bezeichnend, daß wenn sie auch aufs strengste jeden Bilderdienst verurteilte, so doch vor bestimmten heiligen Dingen die Proskynese in Ordnung fand. Dahin gehört etwa die Proskynese, die der Aristeasbrief den König Ptolemaios vor der ihm überbrachten hebräischen Thora siebenmal vollziehen läßt (177 u. 179) und vor der von den Übersetzern vollendeten Übersetzung einmal.[2]) Ferner sind dahin zu rechnen die von Josephus berichteten Züge, daß das aus der ganzen Welt zu den Festen in Jerusalem zusammenströmende Volk vor den prächtigen Festgewändern, in denen die Hohenpriester erschienen, die Proskynese vollzog (bell. IV, 324); um so furchtbarer erscheint ihm ihr Los, daß sie als nackte Leichname den Hunden zum Fraße aus dem belagerten Jerusalem herabgestürzt werden: *οἱ δὲ πρὸ ὀλίγου τὴν ἱερὰν ἐσθῆτα περικείμενοι καὶ τῆς κοσμικῆς θρεισκείας κατάρχοντες προσκυνούμενοί τε τοῖς ἐκ τῆς οἰκουμένης παραβάλλουσιν εἰς τὴν πόλιν, ἐρριμένοι γυμνοὶ βορὰ κυνῶν καὶ θηρίων ἐβλέποντο.* Dahin gehört auch, daß er Alexander den Großen, der den an der Spitze der jerusalemischen Priesterschaft ihm entgegenziehenden Hohenpriester in seinem herrlichen Ornat erblickt, trotz des Unwillens seiner makedonischen Begleitung vor diesem zuerst die Proskynese vollziehen läßt (a. XI, 331 ff.). Alexander antwortet zwar dem Parmenio: *οὐ τοιοῦτον* (den Hohenpriester) *προσεκύνησα, τὸν δὲ θεὸν, οὗ τὴν ἀρχιερωσύνην οὗτος τετίμηται,* aber die Anschauung, die Josephus und seine Priesterkaste auch von ihrer eigenen Würde hegten,

---

[1]) Vgl. insbesondere die Zeugnisse bei Strack-Billerbeck II, 259 ff., IV, 559 ff., auch I, 401 und II, 246.

[2]) Vgl. auch Josephus, Antiquitates XII, 114 *παραλαβὼν ὁ βασιλεὺς ... προσκυνήσας αὐτοῖς ἐκέλευσε πολλὴν ποιεῖσθαι τῶν βιβλίων τὴν ἐπιμέλειαν.* Wahrscheinlich muß man sich die Proskynese der Thora als ein Küssen der Schriftrolle vorstellen, das durch den synagogalen Brauch in die christliche Kirche überging und im Küssen des Evangelienbuchs in der orthodoxen und römisch-katholischen Kirche sich erhalten hat.

geht doch deutlich hieraus hervor. Ebenso aus der vorerwähnten Stelle die Anschauungen des Volkes, das die Priesterschaft in diesem Falle gewiß nicht ohne Selbstgefälligkeit gewähren ließ.[1]) Zu erwähnen ist in diesem Zusammenhange auch, in welcher Weise er von der Verehrung des Tempels und des Tempelplatzes spricht.[2])

Man wird diese Proskynese vor den Hohenpriestern im Festschmuck nicht als eine bloß profane Form der Huldigung auffassen dürfen. Wohl aber die Huldigungen, die sich die Rabbinen gerne gefallen lassen, selbst wenn sie mit Fuß- und Kniekuß verbunden waren. Wenigstens werden sie diese dogmatisch nicht anders haben auffassen dürfen, wenngleich ein gewisses Spielen mit dem Gedanken, einer über Menschenmaß gehenden Ehrung göttlicher Art würdig zu sein, wohl bei ihnen nicht abzuweisen sein wird.[3]) R. Akiba kehrt nach zweimal zwölfjährigem Studium zurück. Seine Frau geht ihm entgegen, fällt auf ihr Angesicht und küßt seine Knie. Auch der Schwiegervater tut dasselbe, als er erfährt, daß R. Akiba ein so großer Mann ist.[4]) Wiederholt bezeugten aber auch gewöhnliche Leute aus dem Volke den Rabbinen ihre Dankbarkeit und Ehrfurcht dadurch, daß sie ihre Knie oder Füße küßten.[5])

An und für sich sind das durchaus profane Huldigungsgesten, wie sie auch zur Erläuterung der im Neuen Testament erwähnten Huldigungen von Frauen vor der Person Jesu dienen können, so seitens des syrophönikischen Weibes

---

[1]) Ad. Schlatter, Wie sprach Josephus von Gott? Beiträge XIV, 1910, S. 10 meint, daß Josephus Alexander wegen des am Diadem des Hohenpriesters geschriebenen Tetragramms: *τὸ θεοῦ ὄνομα*, die Proskynese vollziehen läßt (vgl. 3, 187).

[2]) Ant. XX, 49, 71. b. V, 381. V, 402, b. II, 341.

[3]) Vgl., was sie von Feuererscheinungen in Angleichung an die bei der Gesetzgebung vom Berge Sinai zu Häupten studierender oder disputierender Rabbinen zu erzählen wissen, Strack-Billerbeck II, S. 603.

[4]) Kethub 62b 63a Strack-Billerbeck I, S. 78 zu Mt. 9, 18.

[5]) Jer Pea I, 15d, Sanh. 27b nach Wünsche a. a. O. S. 39. Auch die *ἀσπασμοὶ ἐν ταῖς ἀγοραῖς* Luk. 20, 46 (vgl. Joh. 5, 44) sind wohl Erwartungen außergewöhnlicher Huldigungen.

(Matth. 15, 25) und seitens der Mutter der Söhne Zebedäi (Mt. 20, 20), in beiden Fällen als Einleitung einer besonderen großen Bitte. Ebenso anzusehen wie die Huldigungen vor den Rabbinen sind der äußeren Form nach die Huldigungen des Aussätzigen vor Jesus (Matth. 8, 2) und wohl auch die des *ἄρχων* (Matth. 9, 18).[1])

Es ist schon darauf hingewiesen worden, daß der Kuß in der Antike eine andere Bedeutung hatte als bei uns, da er ein Ausdrucksmittel der Ehrung und Huldigung, nicht nur eine Liebkosung war. Das trifft auch auf das Neue Testament zu. Als ein deutlicher Huldigungskuß mit Proskynese erscheint der Dankbarkeitserweis der großen Sünderin vor dem Herrn (Luk. 7, 38) im Gegensatz zu der Jesus vom Hausherrn versagten üblichen Ehrung durch den Gastkuß.[2]) Wenn hier Lukas auch das Wort *προσκυνεῖν* nicht anwendet, so beschreibt er doch die charakteristischen Momente der Proskynese im einzelnen, da die Frau die Salbung ja nur im Knien vornehmen kann.[3]) Das *στᾶσα ὀπίσω* bezeichnet ihr Eintreten von rückwärts, von den Gästen aus gesehen, und leitet die nun folgende Handlung nur ein.

Auch der Kuß des Judas hat Huldigungsbedeutung, zum mindesten die einer besonderen Ehrung, wie die Anrede Rabbi bei Markus (14, 45 zweimal Rabbi)[4]) und Matthäus (26, 49)[5]) es ersichtlich macht, nicht die Bedeutung einer familiären Freundesbegrüßung. Das *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* in der Gegenfrage des Herrn bei Lukas (22, 48) wird dann besonders deutlich in dem Gegensatz, daß dem Menschensohn echte messianische Huldigung gebührte und er

---

[1]) Die Proskynese vor dem Auferstandenen muß hier noch unberücksichtigt bleiben, desgleichen andere Stellen.

[2]) Auch diesen wird man sich echt orientalisch nicht ohne vorherige Verneigung vorzustellen haben.

[3]) Vgl. Zahn, Komm. z. St.

[4]) s. Wohlenberg (Zahns Komm.) 1930[3] z. St.

[5]) Nur hier und V. 25 hat Matth. das *ῥαββί* statt *διδάσκαλε* beibehalten (Zahn z. St.).

an Stelle dessen mit einer erheuchelten verraten wird.[1]) Fassen wir die Erörterung über die Formen der Proskynese kurz zusammen.

Auf biblischem Boden drängt die prophetische Jahwereligion das sinnliche Moment des Kusses in der Anbetung des unsichtbaren Gottes zurück, wie es in der Proskynese der Jahwe-Stierbilder, der Baale und der Gestirne im Zusammenhang der orientalischen Religionsgeschichte aufgetreten war. Es bleibt für die Proskynese vor dem unsichtbaren Gott nur die Ausdrückbarkeit durch die Körperhaltung übrig, die auch im Neuen Testament je nach der Lage in ihren verschiedenen Formen angetroffen wird. Wie weit etwa fremde Tempelbesucher, Proselyten und Heidenchristen von ihrem besonderen orientalischen oder hellenistischen Heimatboden her eigene Adorationsgesten mitgebracht haben und vielleicht beibehalten haben, ist nicht festzustellen.[2])

Die Proskynese wird im rabbinischen Judentum dann einbezogen in die Tendenz zu gesetzmäßig zeremonialer Fest-

[1]) Über die schwer deutbare Gegenantwort bei Mt. 26, 50 ἐφ' ὃ πάρει siehe Klostermann in Lietzmanns Handbuch zum N. T. 1927² z. St. Die Antithese zwischen dem, was ein Huldigungskuß sein sollte, und hier in der Tat ist, gibt aber auch an dieser Stelle einen guten Sinn: „Zu dem Zweck, zu dem du da bist — sc. küßt du mich?“ Auch dann, wenn man mit Wilh. Spiegelberg, Zeitschr. für neutl. Wissensch. Jahrg. 1929, S. 342 ἐφ' ὃ παρει nicht als Frage faßt, sondern als elliptischen Ausdruck, zu dem eine Geste oder τοῦτ' ἐστιν zu ergänzen wäre, gibt die Beziehung auf einen Huldigungskuß guten Sinn. „Jesus beantwortet den verräterischen Kuß mit einem ironisch verächtlichen Ausruf, aus dem Judas ersehen soll, daß sein Verrat erkannt ist.“

[2]) Für die spätere Zeit ist auf heidenchristlichem Boden bei Tertullian (de oratione 15 f.) in der Sitte des Niedersitzens nach dem Gebet vielleicht eine Einwirkung der besonderen heidnisch-römischen Gebetssitte festzustellen (S. 49, Anm. 2). Daß sich auch in der äußeren Haltung die jüdische (spätere) Proskynese von der heidnischen unterschieden haben muß, zeigt der Midrasch zu Spr. 1, 1 (20 b). Die Beschnittenen neigten sich mit ihrem halben Gesicht vor der Bundeslade, und nicht bloß dies, auch ihr Angesicht ward erfüllt vom Glanz der Schechina. Und die Unbeschnittenen fielen auf ihr Angesicht nieder. Ebendort die Erklärung zu Hiob 12, 3: „Ich, der ich ein Beschnittener bin, falle nicht mit dem ganzen Körper zur Erde nieder gleichwie ihr.“ Nach Strack-Billerbeck I, S. 651 f.

legung;[1]) in biblischer Zeit war die äußere Haltung des Beters noch nicht gesetzmäßig festgelegt.[2])

Anders als mit der sakralen Proskynese verhält es sich hier mit der Proskynese vor Menschen, der auf biblischem Boden kein Anbetungsmoment innewohnt. In dieser profanen Proskynese bleibt auch das ursprüngliche Moment des Kusses erhalten, wenn auch der Kuß kein inhärierender Bestandteil ist, sondern je nach den Umständen wegfallen kann.

Archäologisches.

Es bleibt nunmehr noch das an den literarischen Zeugnissen gewonnene Ergebnis an dem archäologischen Befunde der bildhaften Darstellungen der Denkmäler zu prüfen.

Der Rahmen dieser Arbeit gestattet es nicht, das ganze vorhandene Material dafür heranzuziehen. Es kann nur auf das leichter Erreichbare zur Verdeutlichung hingewiesen werden.

Für die griechischen und römischen Adorationsgesten hatte das Material bis dahin Ernst Voulliéme zusammengestellt.[3]) Zur Ergänzung könnte vor allem genannt werden der Aufsatz von O. Walter über kniende Adoranten auf attischen Reliefs,[4]) ferner auch der von R. Hackl über Mumienverehrung auf einer schwarzfigurig attischen Lekythos[5]) und der Hinweis Bolkesteins auf einige plastische Vasen.[6])

[1]) Wie auch P. Volz, Die biblischen Altertümer, Stuttgart 1925², S. 245 feststellt.

[2]) Das Achtzehnbittengebet ist stehend zu beten; daher amida genannt. „Interessant ist, zu beobachten, wie im späteren Judentum der Entrückung Gottes in höhere Sphären eine Ausbildung der Hischtachawaform entspricht. Jeder Besucher des Heiligtums hat 13 Verbeugungen zu machen, Hände und Füße auszubreiten und mit dem Gesicht den Boden zu berühren." Anton Greiff a. a. O. S. 35.

[3]) A. a. O. S. 11 ff. Dazu Bolkestein a. a. O. S. 24, 27, 29.

[4]) Jahreshefte des österr. archäolog. Instituts in Wien, Bd. XIII, 1910, S. 228 ff.

[5]) Archiv für Religionswissenschaft, XII, 1909, S. 195 ff.

[6]) Bei M. J. Maximowa, Les vases plastiques dans l'Antiquité époque archaïque, Paris 1927, XXXIV, 128, 129 a b; XXXV, 130, 131; XVI, 16, 67; XLII, 157.

Es ergibt sich aus diesen figürlichen Darstellungen, daß die Haltung des Kniens eine andere war als die bei uns gebräuchliche. Die Knienden, meist Frauen und Sklaven, lassen sich beim Knien bis auf die Hacken herunter. Es ist aber auch hier zu erwägen, daß diese Haltung nur eine Phase der Proskynese ist. Die Prosternation auf den Erdboden oder eine tiefe Beugung des Oberkörpers würde dem griechischen Künstler keinen dem Schönheitssinn griechischer Gestaltung entsprechenden Vorwurf liefern. Deshalb findet sich auch kaum eine Wiedergabe der richtigen Proskynese. Viel ansprechender ist für die Darstellung die Körperhaltung und die Gebärde Betender, die stehend mit einer der Gottheit entgegengestreckten Hand oder beiden flehend emporgehobenen Händen abgebildet wurden, etwa wie in der bekannten Darstellung des betenden Knaben aus dem Berliner Museum. Aber diese Haltung ist eben die Gebärde des Bittens, nicht die der Anbetung. Auch bei der Darstellung dieser Betenden in der Haltung der Bittgebärde muß man sich eine Proskynese irgendwelcher Form als vorausgegangen denken.[1])

Auch die Gebärde der Kußhand wäre eindeutig schwer darzustellen gewesen und ebenso aus einer Darstellung schwer mit Sicherheit nachzuweisen. Die in Gesichtsnähe ausgestreckte und gehaltene Hand kann in der Tat eine Geste sehr verschiedener Bedeutung sein.[2]) Vielleicht darf man in dem berühmten „Spottkruzifix vom Palatin" mit V. Schultze

---

[1]) O. Kern, Die Religion der Griechen a. a. O. S. 286, A. 2 macht in der Darstellung der Adoration auf Denkmälern der aigaiischen Religion aufmerksam auf die Züge wahrer Frömmigkeit, die sich auf den Weihreliefs des 6. Jahrhunderts darin zeigen, daß die Adoranten viel kleiner abgebildet sind als die Götter, denen sie oft mit ihrer ganzen Familie anbetend sich nahen. Wie klein ist der Mensch gegen die Gottheit! Dargestellt ist aber auch hier die Phase des Betens.

[2]) Bolkestein lehnt es S. 24 auch mit wegen des Fehlens eindeutiger archäologischer Beweise ab, daß *προσκυνεῖν* jemals Kußhand zuwerfen bedeutet haben könne — wie aus der obigen Überlegung hervorgeht, mit Unrecht.

die Gebärde der Kußhand wiedergegeben sehen.[1]) Natürlich beweist diese Darstellung rohester Spottkritzelei nichts für eine etwa wirklich bei den Christen vorhandene Sitte der Anbetung durch die Kußhand, da sie lediglich aus der Unwissenheit der heidnischen Kameraden des Christen Alexamenos stammt, die sich in ihren heidnischen Anbetungsformen den Kult der Christen ausmalen.[2])

Die Proskynese ist in einigen Phasen ihres ablaufenden Vorgangs deutlicher wiedergegeben auf der sogenannten Perservase.[3]) Ein Stück daraus, die drei knienden Perser, hat auch Sittl in einer Abbildung aufgenommen.[4])

Aber auch hier sind nur die Phasen dargestellt, wie die Knienden bittflehend in verschiedener Haltung ihre Hände erheben. Es handelt sich, recht verstanden, also um keine Proskynese mehr, sondern um eine flehentliche Beteuerung vor dem Reichsschatzmeister, bei dem die großen Steuersummen zur Kriegsführung abgeführt werden sollen, daß sie nichts besitzen. Diese Figuren sollen nach der Deutung Furtwänglers die Härte der Steuer zur Anschauung bringen.[5])

Der König Darius selbst hat mit dieser Gruppe nichts zu tun. Er ist inmitten seines Staatsrates, sitzend auf einem Thronsessel, auf dem mittelsten Streifen abgebildet. Das Knien der beiden vorderen Perser ist, wie es bei den

---

[1]) V. Schultze, Archäologie der altchristlichen Kunst, München 1895, S. 332. *Αλεξαμενος σεβετε θεον.*

[2]) Vgl. Minucius Felix, Octavius 2, wo die Gebärde der Kußhand zugleich mit der Anbetung des Serapisbildes, die Caecilius, ut volgus superstitiosus solet, im Vorübergehen durch die Kußhand vollzieht, von den christlichen Begleitern streng verpönt wird.

[3]) A. Furtwängler und K. Reichhold, Griechische Vasenmalerei, Serie II, Tafel 88. Dazu Textband, Serie II, München 1909, S. 142 ff. mit sehr gründlichem Kommentar. Die Vase, ein prächtiges Werk, ist in Canusium (heute Canosa) im griechischen Apulien gefunden worden. Ihre Herstellung ist in der Zeit der großen Kämpfe Alexanders des Großen als Rückerinnerung an die Perserkriege unter Darius, insbesondere an die Schlacht bei Marathon anzunehmen.

[4]) Nr. 13, S. 157.

[5]) S. 148.

Griechen üblich war, als ein Sitzen auf den Hacken dargestellt, das des hintersten dritten Persers durch nur ein auf den Erdboden herabgelassenes Knie, ähnlich wie es auf ägyptischen Denkmälern dargestellt ist.[1]) Dieser streckt auch nur die eine Hand aus. Mit der andern stützt er seinen Kopf unterhalb des Ohres.

Die verschiedenartigen Stellungen der knienden Perser bestätigen jedenfalls, unbeschadet des Strebens des Künstlers nach Abwechslung in der Haltung der dargestellten Figuren, die Auffassung, daß die Proskynese als ein komplexer Vorgang angesehen werden muß. Ob nun freilich der griechische Meister auf der Vase gerade die Haltung von Persern bei diesem Vorgang richtig dargestellt hat, ist durchaus zweifelhaft, da auch „seine Kenntnis persischer Tracht ... ganz gering ist und sich auf einige Züge beschränkt, welche der damaligen Vasenmalerei vom Theater her geläufig waren".[2])

Aus der Mithrasreligion können noch drei Darstellungen von Einweihungsriten herangezogen werden, bei denen der Einzuweihende im Adorationsgestus abgebildet ist; sie befinden sich im Mithräum von Sa Maria di Capua Vetere. Die eine Darstellung zeigt einen Knienden, die andere einen platt auf dem Boden liegend ausgestreckten Mann mit nach vorn ausgebreiteten Händen.[3]) Die bisherigen Deutungen des Vorgangs der Proskynese suchten zu einseitig nur nach einem einzigen charakteristischen Moment. Gerade diese verschiedenen Körperhaltungen zeigen aber, daß weder allein im Knien noch in der bloßen Kußhand der Gesamtvorgang zu suchen noch zu verstehen ist.

Was nun die Darstellung der orientalischen Proskynese auf orientalischem Boden selbst anlangt, so gibt es aus der israelitischen Jahwereligion keine Darstellungen Adorierender.[4])

---

[1]) Ob auch hier auf die Darstellung ägyptische Vorbilder eingewirkt haben? Vgl. Bolkestein S. 26, A. 11.

[2]) S. 150.

[3]) Abgebildet in Hans Haas, Bilderatlas zur Religionsgeschichte, 15. Lief. 1930, Nr. 43—45. Leider sind die Darstellungen arg zerstört.

[4]) Vielleicht hat man sich die Cherube auf der Lade in Adorationshaltung dargestellt zu denken. 1. Kg. 6, 23 ff.; 8, 6 f. nach P Ex. 25, 18 ff.

Auf dem schwarzen Obelisk Salmanassars III., der den Tribut Jehus von Israel zeigt,[1]) sieht man in der Mitte einen vor dem König in der Haltung der Proskynese liegenden Mann; er hält die Hände auf den Erdboden gestreckt in Höhe des Kopfes, der so abgebildet ist, als ob er den Erdboden geküßt haben könnte, jedenfalls nicht so, daß die Stirn den Boden berührt.[2])

Auf ägyptischen Denkmälern kommen unter den Vertretern anderer Volksstämme, die vor den Königen in der Haltung der Proskynese dargestellt sind, auch Semiten vor. So z. B. in dem Flachbild aus Kalkstein aus Tell el Amarna (1375—1350),[3]) wo sie bei der Anbetung der Sonne unter den verschiedenen Völkertypen erscheinen. Im unteren Streifen kann man verschiedene Phasen der Proskynese erkennen. Der vorderste liegt auf dem Boden,[4]) der hinter ihm befindliche Beter ist schon im Erheben begriffen, andere knien noch, wieder andere stehen schon mit nach vorn gestreckten Händen. Ein anderes Bild zeigt Leute, die vor der Haustür zur Sonne beten, oder solche, die die Proskynese schon vollzogen haben.[5]) Eine recht deutliche Kennzeichnung des Vorgangs gibt auch das Kalksteinrelief aus dem Grabe des Chaemhat, aus der Südwand des 1. Zimmers.[6]) Der

---

Kniende geflügelte Wesen finden wir in Babylonien, Morris Jastrow jr., Bildermappe zur Religion Babyloniens und Assyriens, Gießen 1912, Nr. 55. Kniende Cheruben bei Alfred Jeremias, Das A. T. im Lichte des alten Orients, Leipzig 1930[4], S. 427, Abb. 171 vom Tierkreis von Dendera.

[1]) Alfr. Jeremias, s. o. S. 575, Abb. 231 c.

[2]) Die öfters ausgesprochene Deutung, als ob προσώπῳ προσκυνεῖν die Berührung des Bodens mit der Stirn bedeute, entbehrt der Begründung und ist abzuweisen.

[3]) H. Greßmann. Altorientalische Texte und Bilder, 2. Aufl., Nr. 543

[4]) Vgl. dazu die beiden Abbildungen adorierender Ägypter in P. Volz, Die biblischen Altertümer, Nr. 24, König Ptolemäus fällt vor Isis nieder, und 23; diese Haltung möchte ich aber nicht als Adorationshaltung, sondern als Gebetshaltung (Bittstellung) bezeichnen.

[5]) Ebenda Nr. 546.

[6]) Fr. W. Frhr. von Bissing, Denkmäler ägyptischer Skulptur, München 1914, Mappe II, Tafel Nr. 81 a u. b. Dazu vgl. die Abbildung nach Prisse im Textband, die die ganze Tafel wiedergibt. Der Herausgeber beschreibt nur die Tracht, nicht den Vorgang der Proskynese.

Eigentümer des Grabes, Chaemhat, ist abgebildet, wie er seinem König Amenophis III. Rechenschaft ablegt. Seine Untergebenen begleiten ihn und sind in den verschiedenen Phasen der Herrscherproskynese dargestellt. Im mittelsten Streifen sieht man die Proskynese mit der Prosternation im Knien. Die Beugung des Kopfes zur Erde ist nicht so wiedergegeben, daß die Stirn den Erdboden berührt, sondern daß das Kinn über den ausgestreckten Händen halb aufwärtsgerichtet ist. Daher erscheint ein vorangegangener Kuß der Erde aus dieser Stellung sehr wohl möglich. Darüber sind stehende Leute in Bittstellung abgebildet. Unten sieht man solche, die sich bücken, andere, die die Hände bis zum Knie fallen lassen, wie es Herodot beschreibt als Sitte der Ägypter.[1])

Im allgemeinen müssen die Formen der Proskynese wohl im ganzen Orient sehr ähnlich gewesen sein. Auch die sumerischen, babylonischen und assyrischen Denkmäler zeigen fast immer dieselbe charakteristische Haltung.[2]) Abgebildet sind auch hier fast nur stehend Betende. Es ist aber eine unrichtige und irreführende Bezeichnung, wenn diese Haltung in den Sammelwerken als „Adoration" bezeichnet wird.[3]) Auch hier ist es typisch, daß nicht die Proskynese selbst, sondern die Phase des Gebets nach erfolgter Proskynese und Anrufung der Götter zur Darstellung gelangt, weil sie sich naturgemäß weit besser zu einer solchen eignet. Die Proskynese selbst hat auch hier im Niederwerfen, Knien, Fußkuß bestanden. Auch inhaltlich liegt es ja näher, das, was der betreffende Beter dem Gotte vorzubringen hat oder wofür er ihm zu danken hat, durch die entsprechende Wiedergabe der Gebetshaltung, in der er dies ausspricht,

---

[1]) S. 26 bereits zitiert.

[2]) Wenn Meißner, Babylonien a. a. O. S. 81 darauf hinweist, daß in der Gebetshaltung auch die „Moden" gewechselt haben, so ist doch für die Proskynese das Gesamtbild in der Hauptsache im ganzen Orient feststehend. Die Abbildung verschiedener Phasen der Proskynese erlaubt nicht, auf verschiedene Formen zu schließen.

[3]) Mr. Jastrow jr., Bildermappe a. a. O. Nr. 5, 56, 82, 163, 164, 174 u. a. Greßmann, Texte und Bilder 1909[1], Nr. 95, 83. Nr. 92 Sonnengott im Zelt auch in Guthes Bibelwörterbuch, Abb. 38, S. 67. Ebenda auch Abb.

auszudrücken, als durch den einleitenden Akt der Proskynese, der in raschen Bewegungen abläuft, während die Haltung beim Gebet selbst längere Zeit unverändert andauert. Typisch für die Darstellungsform ist hier die Einführung des Beters durch andere Götter oder Priester, die ihn an der einen Hand festhalten und der Gottheit vorführen; meist steht außerdem hinter ihm noch eine schützende Gottheit. So in der Darstellung des Gudea Patesi von Lagusch (ca. 2350 v. Chr.), wo der König stehend in Gebetshaltung von zwei Göttern an der Hand vorgeführt wird.[1])

Die kniende Haltung der Proskynese finden wir vielleicht wiedergegeben in der Haltung der geflügelten Gestalten am Lebensbaum, die kniend ihre Huldigung darbringen, wenn nicht ein Pflücken der Früchte dargestellt sein soll.[2]) Auch hier ist das Knien als Knien auf den Hacken dargestellt. Häufig sind gerade die Gebetsstellungen vor dem Sonnengott Schemesch gezeichnet. Es scheint, als ob man hier in der zuweilen dicht vor dem Munde gehaltenen Handfläche die Bewegung der Kußhand erkennen dürfte.[3]) So in Nr. 176 der Morrisschen Bildermappe, wo der Sonnengott sitzend dargestellt ist mit seiner Gemahlin Â, die fürbittend beide Hände schützend erhebt und hinter dem Beter steht, der eine Hand dicht vor dem Munde hält.

Ist diese Deutung der Gebärde richtig, so würde sie sich bezeichnenderweise gerade wieder vor dem Sonnengott finden, und mit der bildlichen Darstellung würden die literarischen Zeugnisse Hand in Hand gehen, die die Kußhand als Anbetungsgestus gerade den Gestirngottheiten gegenüber klar erwiesen haben.

Nr. 16. 43. 150: (ägyptisch) 156. — Max Ohnefalsch-Richter, Kypros, die Bibel und Homer, 2 Bde., 1893, Nr. 62, 88 f., 79, 174.

[1]) Morris a. a. O. Abb. 82 und Text dazu: „Dieser Herrscher liebte es, sich als den Göttern nahestehend zu betrachten, wie er denn in der Tat zur Zeit der letzten Könige der Urdynastie als Gott verehrt wurde."

[2]) Morris a. a. O. Text zu Abb. 55.

[3]) Z. B. Morris a. a. O. Nr. 176 u. 191 u. a. m. Greßmann a. a. O. Nr. 92 = Guthe a. a. O. Nr. 38.

Kap. 2.

Die Anlässe und Beweggründe der Anbetung.

Wenn auch in der Antike bei dem Vorgang des προσκυνεῖν zweifellos das äußerliche Moment der Handlung ein sehr großes Gewicht hat, ja vielfach die Anbetung in einem zeremoniell erstarrten Gestus sich überhaupt schon erschöpft, so gibt es auch Beweise genug, daß auch ein reiches inneres religiöses Leben in diesem Vorgang gelegen hat, das ihr eigentliches Wesen ausmacht. Und so hat der alte Althofer in einer Beziehung recht, wenn er bei seiner Erklärung von προσκυνεῖν bemerkt: significat autem non tam externum corporis procumbentis gestum quam internum cordis affectum.[1])

Um zu dem Affekt vorzudringen, sind zunächst die Anlässe und Beweggründe, aus denen es zur Proskynese kommt, zu untersuchen.[2])

Überblickt man die Zeugnisse, so ergibt sich, daß die Anlässe entweder vom Menschen aus, aus seinem mehr oder minder freien Belieben, seiner Neigung, der Sitte und Tradition, seiner Berechnung ausgehen und mehr oder minder sein eigenes freies Handeln darstellen, oder aber von Ereignissen, die außer seiner Macht stehen und in sein Leben treten, sei es, daß sie ihn gleichsam überfallen und ihn erschreckend oder staunend zur Anbetung zwingen oder ihm,

---

[1]) Christoph Althofer, Harmonia Evangelistarum a. a. O. p. 74.

[2]) Indessen hat die bisherige Untersuchung schon ergeben, daß in dem Worte προσκυνεῖν wie auch in seiner hebräischen Entsprechung das ihm anhaftende sinnliche Moment eine weit mehr äußerliche Bedeutung erweislich macht, als wie es unser deutsches „anbeten" in sich schließt. Anbeten ist eigentlich erst der vom Höhepunkt der Entwicklung des Begriffs προσκυνεῖν geformte Ausdruck. Daher dürfte, richtig genommen, das Wort „anbeten" und „Anbetung" für προσκυνεῖν vor der Hand noch nicht gebraucht werden. Es müßte eben richtiger „die Proskynese vollziehen" oder auch „huldigen" dafür eingesetzt werden. Wenn wegen des sprachlichen Ausdrucks im folgenden trotzdem die gebräuchlichen deutschen Wörter angewandt werden, geschieht es aber mit diesem ausdrücklichen Vorbehalt.

wenn auch in regelmäßiger Wiederkehr, die überragende Größe der Gottheit zeigen und so zu Offenbarungen ihrer Macht werden und damit als ein Handeln der Gottheit erscheinen.

Beginnen wir mit den letztgenannten Ereignissen, so ist es seit den ältesten Zeiten in der Volksreligion vor allem das wunderbare Schauspiel des Auf- und Untergangs der Sonne gewesen — die Phasen der andern Gestirne treten dahinter mehr zurück —, das jenen Menschen, die mit den großen Vorgängen der Natur viel inniger verbunden waren und noch nicht die Nacht durch künstliche Beleuchtungskörper zum Tage machen konnten, der Anlaß zu einem Schauer der Ehrfurcht und Bewunderung vor der Macht und Schönheit einer Gottheit wurde, die zur Proskynese zwang. In späterer Zeit, sowohl in der späteren babylonischen als auch in der späteren hellenistisch-synkretistischen, wurde diese Verehrung sogar öffentliche, staatliche Religion.[1]) Selbst in der philosophischen Religion des Neuplatonismus konnte die tägliche Anbetung der Gestirne sehr wohl ihre Stelle finden, wie von Proclus überliefert ist, daß er bei seinen sonstigen nächtlichen Gebetsübungen auch der Sonne beim Aufgang, im Zenit und beim Untergang die Proskynese darbrachte, also, wie es sich von selbst verstehen wird, durch die Kußhand.[2]) Auch Sokrates sprach des Morgens, zur Sonne gewendet, sein Gebet.[3]) Und wie selbst der fromme Hiob den Sonnen- und Gestirnkult unter Hinweis auf die Schön-

---

[1]) Für die allgemeine Verbreitung der Proskynese der Sonne auch in Rom zeugt Plutarch Marcellus 301 b und Pompeius 625 f.: *τὸν ἥλιον ἀνατέλλοντα πλείονες ἢ δυόμενον προσκυνοῦσιν.*

[2]) Marinus Vita Procli 22: *καὶ ταῦτα πάντα μετὰ τὴν νυκτηρικὴν ἐκείνην καὶ ἄγρυπνον θρησκείαν μετὰ τὸ προσκυνῆσαι ἥλιον ἀνίσχοντα μεσουρανοῦντά τε καὶ ἐπὶ δύσιν ἰόντα.*

[3]) Plato, Symposion 220 d: *ὁ δὲ εἱστήκει μέχρι ἕως ἐγένετο καὶ ἥλιος ἀνέσχεν· ἔπειτα ᾤχετ' ἀπιὼν προσευξάμενος τῷ ἡλίῳ.* Eine tiefere Bedeutung als die des gewöhnlichen griechischen Morgengebets sieht hierin G. F. Ritter, Platons Symposion, Halle 1876, S. 352. Jedenfalls aber steht die Anlehnung an eine übliche Sitte fest.

heit dieser Naturerscheinung[1]) als ernsthafte Versuchung für einen Jahwegläubigen ansieht, so macht er auch noch auf die Christen einen verführerischen Eindruck, so daß das Wehe bei Euseb von Alexandrien verständlich ist.[2]) *Πολλοὺς γὰρ οἶδα τοὺς προσκυνοῦντας καὶ εὐχομένους εἰς τὸν ἥλιον. ἤδη γὰρ ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου προσεύχονται καὶ λέγουσιν· ἐλέησον ἡμᾶς.*

Gerade diesem Eindruck entzog sich in der Antike so leicht kein Gemüt. Wenn auch Lukian, der Spötter, die der Sonne dargebrachte Kußhand wie eine lässige Gebärde zeremonieller Pflicht zu betrachten scheint, so macht gerade der Ernst der Inder und ihr bei Aufgang der Sonne mit ausdrücklichen Worten gesprochenes Gebet einen Eindruck auf ihn, so daß er diese Sitte der heimatlichen Übung entgegensetzt.[3]) Von einem tiefen Eindruck aus der Kinderzeit, der sich dem reifen Philosophen noch nicht verwischt hat, spricht auch Plato bei Erwähnung der Proskynesen im Kreise der Familie vor den Gestirnen.[4])

Von der Verehrung der Gottheiten der Erde, aus der die Ähre hervorwächst, die das Leben erhält, und in deren Mutterschoß man die Toten wieder aufgenommen sieht,[5]) ist

---

[1]) Vgl. S. 59.

[2]) *Περὶ ἀστρονόμων* 2 (Migne, PG 86, 1). Dölger, Sol Salutis, S. 2 ff., 52 ff.

[3]) Siehe den Text S. 47 oben; dazu vgl. auch S. 47 f. In diesem Zusammenhang wäre noch der Bericht Aelians *Ποικίλη ἱστορία* 5, 6 über den indischen Sophisten Kalamos zu erwähnen, der sich selbst auf dem Scheiterhaufen opfert und diesen, nachdem er der Sonne Anbetung gezollt, anzünden läßt. [4]) Siehe S. 24.

[5]) In diesem Zusammenhang kann man wohl an die Szene aus dem Papyrus Chr. I, 20, IV, 4 (2. Jahrh. n. Chr.) erinnern, wo der Gymnasiarch aus Alexandria, vom Kaiser auf dem Wege zur Hinrichtung wieder zurückgerufen, erwidert: *Τίς ἤδη τὸν δεύτερόν μου Ἅδην προσκυνοῦντα καὶ τοὺς προ ἐμοῦ τελευτήσαντας, Θέωνά τε καὶ Ἰσίδωρον καὶ Λάμπωνα* (vor ihm wegen ähnlicher Majestätsbeleidigungen in heidnischen Märtyrerprozessen Hingerichtete) *μετεκαλέσατο;* — *Προσκυνεῖν* hat hier entschieden eine tiefere Bedeutung als nur „grüßen" (Preisigke). Vor der Gewalt der Unterweltsgötter hat man sich anbetend zu beugen. Vielleicht steckt in der Proskynese der Toten ein animistisches Moment.

schon oben die Rede gewesen. Selbst Philo, der sonst alle göttliche Verehrung von Naturhaftem aus der Anbetung streng ausstößt,[1]) wäre die Rückkehr von Sklaven in ihr Vaterland, nachdem sie die Freiheit erlangt hätten, der wohlbegründete Anlaß, die Heimaterde begrüßend zu verehren: *τὸ τῆς πατρίδος ἔδαφος ἔτι προσκυνήσοντας.*[2])

In der Proskynese der heidnischen Himmels- und Erdgottheiten erscheint die göttliche Macht, vor der man sich beugt, nicht klar herausgehoben aus dem Naturvorgang selbst, sondern als irgendwie mit diesem zusammenfallend. Es fehlt nicht an der Veranlassung zur Anbetung, wohl aber fehlt der eine zentrale Veranlasser, der aktiv jeden Einzelvorgang beherrscht und trotzdem, *κόσμος* und *αἰῶνες* als Ganzes umspannend, noch darüber hinaus mächtig ist. So haben ihn auch die klassische Philosophie und die späteren neuplatonischen und gnostischen Spekulationen nicht erreicht, wohl aber die Erkenntnis, die mit dem prophetischen Glauben Israels gegeben ist. Hier wird der Anlaß zu Bewunderung und Ehrfurcht, den der Naturvorgang herbeiführt,[3]) zum Antrieb, den Machtbereich des Urhebers bis zur letzten Grenze des Horizonts der Betrachtung im Größten und im Kleinsten ausgeweitet zu erkennen,[4]) und zwar so, daß er dann nicht mit dem bloßen Begriff des Seins zusammenfällt, sondern als der Gott erkannt wird, „der Himmel und Erde gemacht hat".[5])

Dieser Satz wird für die Einleitung der Gebete im Judentum eine bezeichnende Eröffnungsformel, die häufig

---

[1]) Cohn-Wendland IV, 283, 11 ff.

[2]) V, 213, 13 (= de spec. leg. 4, 17).

[3]) Psalm 8, 2—5: *ὡς θαυμαστὸν τὸ ὄνομά σου ἐν πάσῃ τῇ γῇ ... ὑπεράνω τῶν οὐρανῶν.* 19, 2 ff.; Hiob 31, 22 ff.; Jes. 40, 26 ff.; vgl. Ps. 96, 9—12; 97, 2—6; V. 7 (עבד = *προσκυνοῦσιν*).

[4]) Matth. 5, 45; 6, 26; 10, 29—31.

[5]) Auch der Pantheismus der Stoa und der mystische Gottesgedanke des Posidonius und des Neuplatonismus sind durchaus verschieden vom persönlichen Schöpfergott.

zu beobachten ist.[1]) Die dem Gebet vorangehende Proskynese findet gerade in ihr einen wortgeformten Ausdruck, indem sie sich die Größe dessen, von dem alles abhängt, anbetend vergegenwärtigt. So etwa im Estherbuche (3, 1 ff.)[2]):

Κύριε, κύριε βασιλεῦ πάντων κρατῶν,
ὅ τι ἐν ἐξουσίᾳ σου τὸ πᾶν ἐστιν,
ὅ τι σὺ ἐποίησας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν.

Auch im Schemone-Eśre erscheint diese Formel nach den Anrufungen: „Du höchster Gott, du Schöpfer von Himmel und Erde." Philo gibt im Anschluß an Dt. 4, 19: *μὴ ἰδὼν τὸν ἥλιον ... προσκυνήσῃς αὐτοῖς* auch hier eine Brücke zum griechischen Denken, indem er den Wesen am Himmel, die mit den Sinnen wahrgenommen werden, den Rang von Unterbefehlshabern unter dem göttlichen Wesen zuteilt, da sie nicht für selbständige Götter gehalten werden dürfen: *οὐκ αὐτοκρατεῖς νομιστέον τὴν ὑπάρχων τάξιν εἰληφότας.*[3]) Über diese ganze sichtbare Welt hinweg soll nur dem Gestaltlosen, Unsichtbaren, nur mit dem Verstande Faßbaren (*μόνῃ διανοίᾳ καταληπτοῦ*) die Verehrung zuteil werden (*τιμὴν ἴωμεν*), der nicht nur Gott der Götter, sondern ihrer aller Schöpfer ist; sie jüngere, gewordene Wesen. Wer sie aber anbetet, muß als verblendet und in höchster Gottlosigkeit befangen erachtet werden (*ἔννοχος ἀσεβείᾳ τῇ μεγίστῃ*).

Neben den großen Vorgängen in der Schöpfung, zu denen man wohl auch die in Griechenland übliche Proskynese der Vögel des Frühlings, der Weihen und des ersten Storches in Thessalien, rechnen muß,[4]) sind es aber auch die täglichen

---

[1]) Schon 2. Kön. 19, 14. Dann Neh. 9, 6 ff.; Ps. 95, 4—5; 2. Makk. 1, 24; 3. Makk. 2, 1 ff.; 6, 2; Gebet Manasses 1 ff.; Gebet Assarjas 38 ff. Jubiläen 22, 6; Tobit 3, 1; 7, 5; 7, 14; 12, 16 ff.; an letzterer Stelle (Tob. 12, 16 ff.) zeigt sich deutlich die Formel: „Sie priesen die großen und wunderbaren Werke Gottes und daß ihnen der Engel erschienen war", während doch der Engel die eigentliche Veranlassung ihres Anbetungsgebets sein müßte. [2]) III. griechischer Zusatz (XIII, 8 ff.).

[3]) V, 4, 11 ff. und 5, 5 (= de spec. leg 1, 15 u. 19).

[4]) Volkestein S. 36. Kern, Die Religion der Griechen, S. 18 ff. Aristoph., Aves 501 ff. und das Scholion: *οἱ πένητες οὖν ἀπαλλαγέντες τοῦ χειμῶνος ἐκυλινδοῦντο καὶ προσεκύνουν αὐτούς.* Philostr., ep. 44.

schlichten Gaben zur Erhaltung des Lebens, die, wenn sie bei der Mahlzeit auf dem Tisch stehen, dem frommen Gemüt ein Anlaß werden, in dankbarer Proskynese der Gottheit zu gedenken. So ist auch, wie ein Theophrastfragment zeigt, das Dankgebet bei Tisch bei der Weinlibation nicht unbekannt: *ὀλίγον τε προσφέρουσιν ὥσπερ ἀναμιμνήσκοντες μόνον τῇ γεύσει τὴν ἰσχὺν αὐτοῦ καὶ τὴν τοῦ θεοῦ δωρεάν. καὶ μετὰ τὴν πλήρωσιν διδόασιν, ὅπως ἐλάχιστον ᾖ τὸ πινόμενον. καὶ τρίτον προσκυνήσαντες λαμβάνουσιν ἀπὸ τῆς τραπέζης καὶ ὥσπερ ἱκετείαν τινὰ ποιούμενοι τοῦ θεοῦ μηδὲν ἀσχημονεῖν μηδὲ ἔχειν ἰσχυρὰν ἐπιθυμίαν τοῦ πότου.*[1]) Daß es ein wirkliches Tischgebet sein konnte, ergibt sich aus dem Bericht des Hermaios über ein Tischgebet nach väterlicher Sitte bei den Mahlzeiten im Prytaneion in Naukratis: *εἰσιόντες πάντες ἐν στολαῖς λευκαῖς ἃς μέχρι καὶ νῦν πρυτανικὰς εἰσθῆτας καταλιθέντες ἐπανίστανται εἰς γόνατα τοῦ ἱεροκήρυκος τὰς πατρίους εὐχὰς καταλέγοντος συσπένδοντες.*[2])

Vor allem aber hat im Judentum diese Sitte nach Dt. 8, 10 ihre Ausbildung gefunden. So heißt es von Abraham in den Jubiläen (22, 6): Und er aß und trank und pries den höchsten Gott, der Himmel und Erde geschaffen hat.

Freilich wurde im Spätjudentum aus dem anbetenden Dank vor dem, der sich „darin nicht unbezeugt gelassen hat, daß er unsere Herzen erfüllt mit Speise und Freude" (*ἐμπιμπλῶν τροφῆς καὶ εὐφροσύνης τὰς καρδίας ὑμῶν*),[3]) ein kasuistisches Gesetz der verschiedenen Segensformeln für die verschiedenen Speisen.[4])

Jesus aber hat gerade in der sich von dem Gebrauche dieser erstarrten Formeln[5]) abhebenden Art, wie er das Brot

---

[1]) Theophrasti Eresii opera, Bd. 3, Fragment 123 (ed. Fr. Wimmer, Leipzig 1862).

[2]) Bei Athenaios IV, 149 d-f (Keibel S. 339).

[3]) So von allen Menschen, auch den Heiden, Akt. 14, 17.

[4]) Emil Schürer a. a. O. II, 571 f. über Tischgebete. Bousset-Greßmann, Die Religion des Judentums, S. 178.

[5]) Vgl. Joachim Jeremias, Das Gebetsleben Jesu, Zeitschrift für neutest. Wissenschaft 1926, S. 123 ff.

brach unter Danksagung (*εὐχαριστήσας ἔκλασεν*),[1] auf die Jünger einen unauslöschlichen Eindruck gemacht, der als ein besonderes Erinnerungsmerkmal seiner Person zurückblieb.[2]) In der Feier des Herrenmahls fand dann die spätere Ausdeutung in der weiteren dogmengeschichtlichen Entwicklung immer neue Ansatzpunkte der Anbetung.

Auch außerordentliche Glücksfälle und Hilfen in schwierigen Lagen veranlassen den Griechen zu einer Anbetungsgebärde vor der Gottheit. Plato bezeugt, daß man bei glücklich gelungenen Handlungen (*ἐν εὐπραγίαις*) durch Proskynesen die Götter ehrte;[3]) ebenso bringt man für einen unerwarteten Gewinn dem Hermes die Proskynese dar: *σὲ τὸν Ἑρμῆν ἐπὶ τῷ παραλόγῳ τοῦ κέρδους προσκυνῶν;*[4]) und der Angeklagte gibt zuerst der Göttin für den Freispruch seine Verehrung kund.[5])

In solchen Fällen greift der Gläubige Israels zu einem Lob- und Preisgebet.[6])

Epiktet kommt zu der tiefen Einsicht, daß nicht nur äußere Gaben der Gottheit, sondern auch die Erkenntnis der Wahrheit zur Anbetung treiben sollte[7]): ... *ἢ τὸν θεὸν ἐπὶ τούτῳ προσκυνεῖ; ἀλλ' ὅτι μὲν ἄμπελον ἔδωκεν ἢ πυρούς, ἐπιθύομεν τούτου ἕνεκα, ὅτι δὲ τοιοῦτον ἐξήνεγκαν καρπὸν ἐν ἀνθρωπίνῃ διανοίᾳ, δι' οὗ τὴν ἀλήθειαν τὴν περὶ εὐδαιμονίας δείξειν ἡμῖν ἤμελλον τούτου ἕνεκα οὐκ εὐχαριστήσομεν τῷ θεῷ.*

Zu diesen im Naturablauf oder im täglichen Leben beobachteten Wirkungen der Gottheit, die eine Proskynese

---

1) Mark. 8, 6; Matth. 15, 36; Joh. 6, 11.

2) Luk. 24, 30: *λαβὼν τὸν ἄρτον εὐλόγησεν καὶ κλάσας.*

3) Leges X, 887 e.

4) Lukian, Timon 24; siehe Jacobitz z. St.

5) Lukian, Pisc. 39: *προσεκύνησα τήν γε πρώτην.* Die Philosophie ist als Göttin gedacht. *προσεκύνησα* aoristus pro praesente de affectu nunc erumpente (Madvig). Julius Sommerbrodt, Ausgewählte Schriften des Lukian III, Berlin 1878, z. St.

6) Tobit 12, 16. 22; 8, 15; 13, 1.

7) Diatribe *περὶ προκοπῆς* I, 4, 31 (Schenkl). Typisch griechisch wünscht sich Epiktet die Dankproskynese an einer Bildsäule.

veranlassen, kommen nun die ganz außergewöhnlichen Bezeugungen, in denen man ihr Walten erlebt. Diese begründen eine Proskynese, der eine besondere Betonung innewohnt.

Es sind dies vor allem die Orakel, die den Willen der Gottheit offenbaren und ihre Epiphanien. So finden u. a. die Asklepiosverehrer vor allem im Traumorakel solche Offenbarungen, die sie zur Proskynese überwältigen. Bezeichnend hierfür ist eine Stelle aus den *Ἱεροὶ λόγοι* des Aristides.[1]) Er hat von der Göttin Isis im Traum die Weisung erhalten, ihr zwei Gänse zu opfern. Der Besitzer der in dem Orte an jenem Tage einzig vorhandenen zwei Gänse will sie den Boten des Aristides nicht verkaufen, da er ein Traumorakel empfangen habe, sie für einen gewissen Aristides aufzubewahren, der sie opfern solle. Als er den Zusammenhang erfährt, treibt es ihn unter Entsetzen zur Proskynese: *ὡς δ' ἔγνω τὸ πᾶν ἐξεπλάγη τε καὶ προσκυνήσας δίδωσιν.*[2]) Selbst der aufgeklärte Arzt Galen, der seine medizinische Wissenschaft im Gegensatz zu dem Glauben des Aristides an kurpfuscherische Mittel durchaus mit rationaler Methode treibt, verschließt sich nicht dem Traumglauben[3]) und den anzubetenden Weisungen des *πάτριος θεὸς Ἀσκλήπιος,*[4]) von dem er einen Befehl erhalten zu haben versichert, von der Begleitung des Kaisers im Feldzuge gegen die Germanen Abstand zu nehmen. Der Kaiser selbst zieht, als er das vernimmt, mit einer Proskynese vor dem Gott seine Anordnung zurück: *μετὰ ταῦτα τῆς ἐπὶ τοὺς Γερμανοὺς στρατείας εἴχετο περὶ παντὸς ποιούμενος ἀπάγειν με, πεισθεὶς δ' ἀφεῖναι λέγοντος ἀκούσας τἀναντία κελεύειν τὸν πάτριον θεὸν Ἀσκλήπιον οὗ καὶ θεραπευτὴν ἀπέφαινον ἐμαυτόν, ἐξ ὅτου με θανατικὴν διάθεσιν ἀποστήματος* (Abszeß) *ἔχοντα διέσωσε,*

---

[1]) Aelius Aristides *Ἱεροὶ λόγοι* III, 45 (p. 424 Kroll).

[2]) Vgl. auch ebendort die ähnliche Geschichte mit dem Ei: *καὶ ὃς προσκυνήσας δίδωσιν.*

[3]) Schmid-Stählin in Iwan Müller VII, 2, 1913[5], S. 740 f.

[4]) Er stammte aus Pergamon, wo Asklepios große Verehrung genoß.

προσκυνήσας τὸν θεὸν καὶ περιμεῖναί με τὴν ἐπάνοδον αὐτοῦ κελεύσας.[1])

Noch ein drittes Beispiel möge angeführt werden, und zwar aus den Traumaufzeichnungen eines gewissen Ptolemaios, der als *κάτοχος* (Gotteshäftling) im Serapeion bei Memphis die Entlassung aus der Gotteshaft, in der er sich schon viele Jahre befindet, erwartet.[2]) „Am 14. glaubte ich in Alexandrien oben auf einem großen Turm zu sein ..., und eine alte Frau saß neben mir ... und sie sagte mir: ‚Warte ein wenig, und ich werde dich zum Gotte Knephis führen, damit du ihn anbetest‘ (*πρὸς τὸν δαίμονα Κνῆφιν, ἵνα προσκυνήσῃς αὐτόν*) ... Ich blickte schnell hin und sah den Knephis.[3]) Freut euch alle, meine Freunde, Befreiung wird mir bald.“

In tiefe Erschütterung, die in der Proskynese einen Ausdruck sucht, versetzen die Epiphanien der Gottheit, wie es z. B. aus einem Oxyrrhynchus-Papyrus ersichtlich ist.[4]) Der Erzähler liegt mit hohem Fieber. Seine Mutter sitzt dabei und hat eine Erscheinung des Asklepios, übermenschlich groß, in glänzenden Leinengewändern, in der Rechten ein Buch haltend. Im Gebet und mit darauf folgendem Opfer verehrt sie die Epiphanie des Gottes.

Angesichts dieser in den hellenistischen Religionen doch typischen Haltung ist es bemerkenswert, daß bei den Traumorakeln oder besser Traumweisungen im Matthäusevangelium nie von einer solchen Haltung und einer Proskynese die Rede ist.[5]) Der Nachdruck bei der Reaktion des Menschen auf eine solche Epiphanie liegt nicht auf dem Eindruck von etwas

---

[1]) Galen *περὶ τῶν ἰδίων βιβλίων* Claudii Galeni Pergameni scripta minora rec. Iwan Müller, Leipzig 1891, V, 2 (p. 99).

[2]) U. Wilcken, Urkunden der Ptolemäerzeit, 1. Bd., Berlin 1927, Nr. 78, 35 (S. 360 f.). Ich zitiere die vom Verfasser gegebene Übersetzung.

[3]) Knephis ist mit Agathon Daimon Lokalgott von Alexandrien. Ebendort S. 363, zu 35.

[4]) Pap. Ox. XI, 1381 coll. II ff.; vgl. auch Kurt Latte, Die Religion der Römer (in A. Bertholets Religionsgeschichtliches Lesebuch, Nr. 5), Tübingen 1927², S. 36.

[5]) Matth. 1, 20. 24; 2, 12. 13. 14. 19-21.

zauberhaft Wunderbarem, sondern hier kommt es auf eine schlichte Gewissensweisung oder eine Erkenntnis der Lebensführung im Dienste Gottes an, und in überaus nüchterner Weise wird daraufhin sofort pflichtmäßig gehandelt.[1])

Außer den Traumorakeln wird auch bei andern Orakeln bezeugt, daß sie eine Proskynese veranlaßten. So das Vogelorakel: *ἰδὼν δὲ ὁ Κῦρος τὸ σημεῖον ἥσθη τε καὶ προσεκύνησε Δία βασιλέα καὶ εἶπε πρὸς τοὺς παρόντας· Ἡ μὲν θήρα καλὴ ἔσται, ὦ ἄνδρες, ἢν ὁ θεὸς θελήσῃ.*[2]) Der Adler, der hier das gute Omen bringt, ist der Vogel des Zeus und von dem Gott selbst gesandt, wie der Anbeter annimmt.[3]) Unbefangen wird das Täuschungsmanöver des Oebares, des Stallmeisters des Darius, der das Wiehern des Pferdes seines Herrn bei der Königswahl künstlich veranlaßt hat, von Herodot berichtet, aber gleichzeitig weist er dann auf ein zweites Omen hin, ein Blitz- und Donnerzeichen. So ist gewiß an seinem eigenen Orakelglauben nicht zu zweifeln und daran, daß er es begründet findet, daß nun Darius durch die Proskynese als König verehrt wird.[4])

---

[1]) Hierzu bietet auch das Verhalten des Petrus bei der Kerkerbefreiung (Apg. 12, 9—11) einen lehrreichen Vergleich; es wird nur die Benommenheit des Befreiten geschildert und die Erkenntnis, daß das Erlebnis durch Gott gewirkt ist. — Nach den Beobachtungen solcher innerer Verschiedenheiten wird man die Behauptung Otto Weinreichs in dessen geistvoller Untersuchung zu prüfen haben, daß der Verfasser der Apostelgeschichte die Bacchen des Euripides gekannt habe, um sich aus ihnen gewisse Wendungen für die in der apostolischen Tradition vorhandenen Fakta anzueignen. Gebet und Wunder. 2. Abhandlung: Türöffnung in Wunderprodigien und Zauberglauben der Antike, des Judentums und Christentums, in den Tübinger Beiträgen zur Altertumswissenschaft, 5. Heft, Genethliakon Wilh. Schmid, Stuttgart 1929, S. 336.

[2]) Xenophon, Cyropädie II, 4, 19.

[3]) Ebenso gewiß auch Xenophon selbst. Vgl. Anab. VI, 1, 23. „Er blieb in einer kleinlichen und unausgesetzt mit Beten, Opfern, Beobachten von göttlichen Zeichen und Orakeln beschäftigten Observanz der äußerlichsten Art stecken", Schmid-Stählin a. a. O. II, 1, S. 498.

[4]) *ἅμα δὲ τῷ ἵππῳ τοῦτο ποιήσαντι ἀστραπὴ ἐξ αἰθρίης καὶ βροντὴ ἐγένετο ... οἱ δὲ καταθορόντες ἀπὸ τῶν ἵππων προσεκύνεον τὸν Δαρεῖον (ὡς βασιλέα)* Herodot III, 86.

Auch in Dingen, die uns heute durchaus sonderbar anmuten, wurde der Anlaß zu einer Proskynese gefunden, wenn sie als göttliche Kundgebung galten. So etwa beim Niesen. Aristoteles erwähnt diesen Glauben, daß das Niesen für ein gutes Vorzeichen und für heilig gehalten werde an einer Stelle, wo er es im übrigen durchaus rational und physiologisch erklärt. *Διὰ τί τῶν μὲν ἄλλων πνευμάτων αἱ ἔξοδαι οἷον φύσης καὶ ἐρυγμοῦ οὐχ ἱεραί, ἡ δὲ τοῦ πταρμοῦ ἱερά; πότερον ὅτι τριῶν τόπων ὄντων κεφαλῆς καὶ θώρακος καὶ τῆς κάτω κοιλίας, ἡ κεφαλὴ θειότατον; ἔστι δὲ φῦσα μὲν ἀπὸ τῆς κάτω κοιλίας πνεῦμα, ἐρυγμὸς δὲ τῆς ἄνω, ὁ δὲ πταρμὸς τῆς κεφαλῆς. διὰ τὸ ἱερώτατον οὖν εἶναι τὸν τόπον καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἐντεῦθεν ὡς ἱερὸν προσκυνοῦσιν.* Es folgt nun eine physiologische Erklärung. Darauf *ὥστε ὡς σημεῖον ὑγιείας τοῦ ἀρρώστου καὶ ἱερωτάτου τόπου προσκυνοῦσιν ὡς ἱερόν, καὶ φήμην ἀγαθὴν ποιοῦνται.*[1])

Man muß also auf eine Sitte in der Volksfrömmigkeit schließen, der gemäß man beim Niesen mit dem Gestus der Proskynese reagierte. Ein einleuchtendes Beispiel dazu liefert Xenophon: *τοῦτο δὲ λέγοντος αὐτοῦ* (Kleanor, der gute Hoffnungen für eine Rettung mit Hilfe der Götter gemacht hatte) *πτάρνυταί τις· ἀκούσαντες δὲ οἱ στρατῶται πάντες μιᾷ ὁρμῇ προσεκύνησαν τὸν θεόν*[2]) (Anab. III, 2, 9).

Aus diesen Niederungen halben Volksaberglaubens kann sich die griechische Gläubigkeit freilich weit erheben, wenn sie sich etwa zu einem Blick auf das Handeln der Götter in der großen Geschichte ihres Volks aufschwingt, wie Xenophon in seiner Rede, die sich an die obige Erzählung anschließt.

---

[1]) Problemata 9, 962, 38 b.

[2]) Vielleicht wirft dieser Zusammenhang auch Licht auf eine Stelle in Aristophanes, Equites 640, für die sich in den Kommentaren keine Erklärung findet. Der Wursthändler vollzieht auf ein unanständiges Sichaufführen seines Nachbarn zur Rechten die Proskynese in der Ratsversammlung und schreitet dann frech und kühn zur Tat. Durch den übelsten Zynismus gegenüber der frommen Volkssitte soll dieser das Heilige verletzende Kerl wohl als ganz gemein gezeichnet werden (vgl. die Aristotelesstelle oben).

Das besondere rettende Eingreifen der Götter im großen Perserkriege soll auch jetzt die guten Hoffnungen auf die Rettung und die Heimkehr in das Vaterland stützen, wo über die Barbarei die Freiheit errungen ist: *οὐδένα ἄνθρωπον προσκυνεῖτε ἀλλὰ τοὺς θεούς*. Dort wollen sie dann auch durch Opfer *κατὰ δύναμιν* allen Göttern ihren Dank abstatten.

In anderer und weit mehr ausgeprägter Weise ist es aber für Israel bezeichnend, daß das geschichtliche Handeln Gottes an seinem erwählten Volke neben den großen Gedanken an die Weltschöpfung ein steter Anlaß ist, die Beugung und Anbetung vor ihm zu begründen und darin den Inhalt der Anbetung zu vertiefen und in immer neue Dank- und Preisgebete zu fassen.[1]) Auch hier wird in der sichtbaren Epiphanie der Herrlichkeit Gottes, der Schechina, ein besonderer Anlaß zur Proskynese gesehen,[2]) aber für die wesentliche Begründung des Lobpreises Gottes schält sich doch mehr und mehr die Erkenntnis heraus, daß sie vor allem in der Offenbarung Gottes in dem prophetischen Wort Gottes[3]) und im Gesetz[4]) gegeben ist. Hierin liegen die fruchtbarsten Ansatzpunkte für eine tiefere Klarstellung der innerlichsten und wertvollsten Motive zur Anbetung, aber auch die größten Gefahren für eine Hypostasierung dieser Größen und für ihre Erstarrung und damit auch für die Erstarrung der Anbetung zur zeremoniellen Leistung gesetzlicher Frömmigkeit.

Die meisten Gebete sind veranlaßt durch irgendwelche Nöte, seien es Nöte des Einzelnen, wie Krankheit, Nahrungssorgen, Gefahren, oder Nöte des ganzen Volkes. Wenn die verschiedenen Gebete wie Bitt-, Buß- und Prozessionsgebete mit einer Proskynese beginnen, so wird die Absicht der Anbetung durch den Inhalt dieser Gebete beherrschend bestimmt.

---

[1]) Ps. 66, 4—6 LXX: *ἴδια τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ* 81, 10—11; 95, 6—11; 99, 5—9. Morgen-Schema (Nachbenediktion); Abend-Schema (erste Nachbenediktion).

[2]) 2. Chron. 7, 3 ff.; vgl. 5, 14 f.

[3]) 2. Chron. 20, 18.

[4]) 1. Esra 9, 47 (LXX); Neh. 8, 6—8.

Sie sollen daher an einer späteren Stelle einer Betrachtung unterzogen werden.

Es sind nunmehr die Anlässe und Beweggründe der Anbetung zu untersuchen, die mehr oder minder vom Menschen selbst ausgehen und in seinem Belieben stehen.

Aber auch das, was im Belieben des Menschen zu stehen scheint, ist oft doch nur ein Ausfluß der übergreifenden Macht der Tradition. Wir haben Zeugnisse, die auch für die Proskynese die Aufrechterhaltung ihrer Formen durch die Tradition bezeugen. Die Gewohnheit ist es, die gerade im kultischen Handeln ein ungeschriebenes Gesetz der Sitte und Überlieferung der Väter bildet oder im geschriebenen Ritual ihren Niederschlag findet, an dem mit Peinlichkeit und Treue festgehalten wird. Und zwar auch dann noch, wenn das Streben, die religiösen Eindrücke der Väter durch Nachahmung und Übung wachzuhalten, hinter erstarrten Formeln längst vergessen ist.

Noch einmal sei an die Platostelle erinnert, wo der Philosoph der Jugendeindrücke in seinem Elternhause gedenkt und durch sie atheistisches Gerede zum Schweigen bringen will.[1]) Die väterliche Art der Gottesverehrung hat auch auf den Griechen einen starken Zug ausgeübt, trotz aller Aufgeschlossenheit seines Geistes für alle möglichen fremden religiösen Gedanken und Kulte in der späteren hellenistischen Zeit, doch auch an ihr festzuhalten.

Sophokles läßt Orestes zu Elektra sprechen:

οὐκοῦν μακρῶν ἔϑ' ἡμὶν οὐδὲν ἂν λόγων,
Πυλάδη, τόδ' εἴη τοὔργον, ἀλλ' ὅσον τάχος
χωρεῖν ἔσω, π α τ ρ ῷ α π ρ ο σ κ ύ σ α ν ϑ' ἕ δ η
ϑεῶν, ὅσοιπερ πρόπυλα ναίουσιν τάδε (Elektra 1372).

Auch die treue Bewahrung der Proskynese in den väterlichen Tischgebeten in der griechischen Kolonie Naukratis in Ägypten zeugt von dieser Eigenschaft.[2]) Die Observanz von

---

[1]) S. 24, Anm. 2.

[2]) Bereits zitiert S. 79. Vgl. auch die schon erwähnte Rede Xenophons (Anab. III, 2, 9), S. 172 f., die Erinnerung an die *πρόγονοι* und ihre Weise der Anbetung im Gegensatz zur persischen.

Sitte und Ritual zeigt sich nicht nur in Ägypten, wo sie der konservative Sinn der Ägypter ja ganz besonders ausprägt; bleibt doch dort aus primitiven religionsgeschichtlichen Epochen sogar die Tieranbetung noch fortdauernd in Übung, obwohl die Kritik der Fremden gewiß nicht gefehlt hat. Wenigstens läßt Philo daran seinen scharfen Spott aus.[1]) Die festlegende Wirkung der Tradition zeigt sich auch in Griechenland vor allem darin, daß sie beständige steingeformte Reizmittel zur Proskynese schafft, zu immer neuer Anbetung an den Stätten der Anbetung, den Tempeln und Wallfahrtsorten und in den Sinnbildern der Gottheit. Mit konservativer Treue werden auch in Griechenland die alten Fetische aus den primitiven Religionsformen der Vorzeit, etwa die noch ungeformten Steine, als Sitz der Gottheiten erhalten,[2]) aber der sich entwickelnde Schönheitssinn errichtet daneben an den alten heiligen Stätten immer neue Bauten und immer neue Götterbilder. Und zwar diese in Menschengestalt.[3])

Und das, was der mit dem Willen zur Anbetung gepaarte Schönheitssinn als Weihgeschenk den Göttern hier in vollendeter Gestalt schuf, übte hinwiederum einen immer neuen Anreiz auf die Anbetung aus.[4]) Daß die Griechen wirklich in der Schönheit von Bild und Gestalt einen tiefen

---

[1]) IV, 286, 4: „Natürlich müssen Fremde, die zum ersten Male nach Ägypten kommen, solange sie den in diesem Lande heimischen Wahn noch nicht in ihre eigene Seele gepflanzt haben, sich zu Tode lachen."

[2]) O. Kern a. a. O. S. 1 ff.

[3]) Ebendort S. 49 ff.: „Wo der Gedanke entstanden ist, die Gottheit in dem Bilde des Menschen zu erfassen, wird niemals aufgeklärt werden. Die Griechen waren nicht Entdecker des Anthropomorphismus, sondern fanden anthropomorphe Gottheiten schon vor."

[4]) Die jüdische Kritik, die seit Jesaja 44 und Psalm 115 fast eine literarische Form in der Verspottung der Götzenbilder annimmt, trifft zwar ein wenig besser die Anfertigung der Götterbilder im Orient (Ägypten und Assyrien), wird aber kaum dem eigentlichen Wollen der Griechen gerecht, das dem jüdischen Geiste verschlossen blieb. Wie ganz anders als der wohlfeile Spott über die Götzenfabrikanten ist der Ansatz zu einer positiven Kritik in der Areopagrede des Paulus oder die Erkenntnis vom Wesen des Götzendienstes als Menschenvergötterung in der Apokalypse.

Anreiz zur Anbetung fanden,[1]) zeigt das, wie ich annehmen möchte, typische Motiv im griechischen Roman, daß die von der Schönheit des lebendigen Menschenbildes der Helden oder Heldinnen des Romans ergriffene, feiernde Menge in den Tempeln sich von der Verehrung der Götter ab- und diesen zuwendet, die Proskynese vor ihnen vollziehend und dadurch den Zorn der vernachlässigten Götter hervorrufend.[2]) So bei Xenophon von Ephesus: *πολλάκις αὐτὴν* (die Anthia) *ἐπὶ τοῦ τεμένους ἰδόντες Ἐφέσιοι προσεκύνησαν ὡς Ἄρτεμιν. καὶ τότ' οὖν ὀφθείσης, ἀνεβόησε τὸ πλῆθος ... τῶν μὲν ὑπ' ἐκπλήξεως τὴν θεὸν εἶναι λεγόντων, τῶν δὲ ἄλλην τινὰ ὑπὸ τῆς θεοῦ περιποιημένην. προσηύχοντο δὲ πάντες καὶ προσεκύνουν.*[3]) Auch der lockende Ruhmestitel der großen athenischen Bildhauer Pheidias und Praxiteles, daß sie mit den Göttern zusammen verehrt werden (*καὶ Πραξιτέλης ἐθαυμάσθη· προσκυνοῦνται γοῦν οὗτοι μετὰ τῶν θεῶν*),[4]) dem Knaben Lukian im Traum von der Gestalt der Kunst am Scheidewege seines Lebensberufs vorgehalten, zeigt trotz der pointierten Darstellungsart, was die schönen Bildwerke für die Anbetung bedeuteten. Sehen und anbeten, diese Verbindung ist ja gerade für den Griechen so kennzeichnend, wie es in der oben erwähnten Stelle aus Xenophon von

---

[1]) Wenn Tiele-Söderblom, Kompendium der Religionsgeschichte, Berlin 1920⁵, S. 356 sagt: „Die Bildwerke, die ein Phidias u. a. zwar nicht zur Anbetung, sondern als den Göttern dargebrachte Geschenke schufen" — so liegt schon in dieser Darbringung des Weihgeschenks ein Anbetungsmoment, abgesehen von der Wirkung, die das Bild auf den frommen Besucher des Tempels ausübte. Das gilt auch trotz der oft areligiösen Motive der Bildhauer bei der Herstellung. Vgl. Nilsson in Chantepie de La Saussaye, Bd. II, 1925⁴, S. 402. Ferner Fr. Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, deutsche Ausgabe, Leipzig 1910, S. 91.

[2]) Ein Motiv, das selbst bis auf das Barockepos der polnischen Literatur, auf die Nadobna Paskwalina von Samuel Twardowski (1655), nachgewirkt hat.

[3]) Xenophontis Ephesii de Anthia et Habrocome ed. Petr. Hofmann Paerlkamp Harlemi 1818, I, 2, 7 und ebenda I, 1, 3. Vgl. ferner Chariton I, 1, 6 u. 8 und Apulejus Amor und Psyche, Metamorph. IV, 28.

[4]) Lukian, Somnium 8.

Ephesus sich zeigt, *αὐτὴν ἰδόντες προσεκύνησαν ὡς Ἄρτεμιν.* Bei Artemidorus Daldianus heißt es von Asklepios: *Ἀσκλήπιος ἱδρύμενος ἐν νεῷ καὶ ἑστὼς ἐπὶ βάσεως δ ρ ώ μ ε ν ο ς καὶ προσκυνούμενος ἀγαθὸς πᾶσι.*[1]) Das Streben, zur „Schau“ zu kommen, spielt ja überhaupt in der griechischen Religiosität eine besondere Rolle. Gerade auch in den Mysterienreligionen kommt es besonders auf das Schauen an. So veranlaßt auch gerade dieses die Proskynese in der Schilderung der Isisweihe des Apulejus: nocte media v i d i solem candido coruscantem lumine: deos inferos et deos superos accessi coram et adoravi de proxumo.[2])

Aber auch sonst allenthalben im Lande fand das fromme Gemüt die sichtbaren Zeichen der Gottheit, die zur Anbetung aufriefen. Wenn auch die Verehrung der fetischistischen Überreste aus den Zeiten der primitiven Religion von den aufgeklärteren Gebildeten als übertriebene abergläubische Deisidaimonia verurteilt wurde,[3]) so grüßten auch diesen Wanderer außer den heiligen Steinen, den dem Hermes geweihten Steinhaufen, den heiligen Bäumen und Baumstümpfen, den heiligen Hainen und Grotten am Wege doch auch die zahlreichen schimmernden Tempel und leuchtenden Götterbilder, denen er im Vorübergehen wenigstens durch eine Kußhand seine Verehrung bezeugte. Diese Kultobjekte, die eine Ab-

---

[1]) Artemidori Daldiani Onirocriticon ed. Hercher, Leipzig 1864, II, 37 (p. 139, 25 ff.).

[2]) Apulejus, Metam. XI, 23.

[3]) Theophrast Charaktere XVI, 5: *καὶ τῶν λιπαρῶν λίθων τῶν ἐν τοῖς τριόδοις παριὼν ἐκ τῆς ληκύθου ἔλαιον καταχεῖν καὶ ἐπὶ γόνατα πεσὼν καὶ προσκυνήσας ἀπαλλάττεσθαι.* Dazu den bereits oft zitierten ausführlichen Kommentar von Hendrik Bolkestein; ferner O. Weinreich, Hermes 1921, Nr. 56, S. 339 ff. Dazu Stimmen spöttischer Kritik aus späterer Zeit: Lukian, Alexander 30 von Rutilianus: *καὶ εἰ μόνον ἀληλιμμένον που λίθον ἢ ἐστεφανωμένον θεάσοιτο π ρ ο σ π ί π τ ω ν εὐθὺς καὶ π ρ ο σ κ υ ν ῶ ν καὶ ἐπὶ πολὺ παρεστὼς καὶ εὐχόμενος καὶ τἀγαθὰ παρ' αὐτοῦ αἰτῶν.* Und Diogenes, Laertius VI, 2, 37 (ed. Cobet): *θεασάμενός ποτε γυναῖκα ἀσχημονέστερον τοῖς θεοῖς π ρ ο σ π ί π τ ο υ σ α ν βουλόμενος αὐτῆς περιελεῖν τὴν δεισιδαιμονίαν, καθάφησι Ζωΐλος ὁ Περγαῖος, προσελθὼν εἶπεν „οὐκ εὐλαβῇ, ὦ γύναι, μή ποτε θεοῦ ὄπισθεν ἑστῶτος — πάντα γάρ ἐστι αὐτοῦ πλήρη — ἀσχημονήσῃς;*

oration im Vorübergehen während der Reise oder bei einer Wallfahrt hervorriefen, zählt Apulejus auf.[1]) Ut ferme religiosis viantium moris est, cum aliqui lucus aut aliqui locus sanctus in via oblatus est, votum postulare, pomum adponere, paulisper adsidere: ita mihi ingresso sanctissimam istam civitatem, quamquam oppido festinem, praefanda venia et habenda oratio et inhibenda properatio est. neque enim iustius religiosam moram viatori obiecerit aut ara floribus redimita aut spelunca frondibus inumbrata aut quercus cornibus onerata aut fagus pellibus coronata vel enim colliculus sepimine consecratus vel truncus dolamine effigiatus vel cespes libamine umigatus vel lapis unguine delibatus. parva haec quippe et quanquam paucis percontantibus adorata tamen ignorantibus transcursa.

Gewiß gab es auch Leute, die nicht nur aus Unwissenheit schnell vorübergingen oder aus dem Überlegenheitsgefühl des Gebildeten diese Kultobjekte niederer Volksfrömmigkeit nicht beachteten, sondern auch solche, die eine Adoration überhaupt bewußt spottend unterließen,[2]) wie Apulejus es in der Apologie seinem Gegner nachsagt: Atque ego scio, nonnullos et cum primis Aemilianum istum facetiae sibi habere res divinas deridere ... nullum templum frequentavit, si fanum aliquod praetereat, nefas habet a d o r a n d i g r a t i a m a n u m l a b r i s a d m o v e r e.[3])

Aber es gab auch Gebildete, die diese Sitte des Volksglaubens mit vollem Bewußtsein mitmachten, wie der Advokat Caecilius, der sie gegen die Angriffe der Christen

---

[1]) Florida I, 1. Vgl. dazu Ed. Norden, Agnostos Theos, Leipzig 1929, S. 33 f.

[2]) Schon Heraklit von Ephesus hatte es ausgesprochen, daß Statuen anzubeten dasselbe sei, wie mit Wänden zu sprechen. *καὶ τοῖς ἀγάλμασι δὲ τουτέοισιν εὔχονται, ὁκοῖον εἴ τις δόμοισι λεσχηνοίοιτο, οὔ τι γινώσκων θεοὺς οὐδ' ἥρωας οἵτινές εἰσι.* Diels Fragmente, Bd. 1, 1922⁴, Fr. 5, S. 78. Dazu E. Loew, Heraklit von Ephesus, der Entdecker empirisch-physikalischer Forschung, Rhein. Museum, Neue Folge, 79. Bd., 2. Heft 1930, S. 137 f. Heraklit ist strenggläubiger Pantheist (S. 138). Er ist nicht nur wissenschaftlicher, sondern auch religiöser Aufklärer (S. 139).

[3]) Apologia 56.

verteidigt.[1]) Was bedeutete es angesichts dieser Verwurzelung der Anbetung in der Versichtbarung der Kultobjekte, wenn die jüdische Missionspropaganda und die Mission des Christentums zur Anbetung des unsichtbaren, des einen lebendigen Gottes, der nicht darstellbar ist und nicht dargestellt werden darf, aufriefen! Putatis autem nos occultare, quod colimus, si delubra et aras non habemus? ... Nonne melius in nostra dedicandus est mente, in nostro immo consecrandus est pectore?[2])

Kap. 3.

Der Ort der Anbetung.

Nicht nur das Götterbild, sondern auch der Ort, wo es aufgestellt wird, gewinnt für die Anbetung einen unablösbaren Wert. Denn der einmal durch die Huldigung vor der Gottheit geweihte Ort behält diesen Charakter für immer bei, da das, was die Huldigung ursprünglich hervorrief, in seinen Einzelheiten vergessen werden kann, sei es eine Epiphanie, eine Rettung oder ein sonstiges Ereignis; da ferner auch die Kultsage ausgebaut, verändert oder übertragen werden kann; was aber immer unverändert bleibt, ist der Ort in der Landschaft. Und so ist ein Hinzutreten und eine Wallfahrt zu den heiligen Stätten ein immer neuer Anlaß zu einem „*προσκύνημα* am Gnadenort", wie man den *τόπος* der Anbetung mit Deißmann bezeichnen kann.[3]) Dort wird der Anbeter auch angeregt, der abwesenden Familienglieder

---

[1]) Minucius Felix Octav. 2, 4. Siehe S. 45.

[2]) Ebenda 32. Vgl. noch 1. Kor. 12, 2; Kerygma Petri 3: „Erkennt also, daß **ein** Gott ist ... der Unsichtbare, ... Ungeschaffene, der alles geschaffen hat ... Diesen Gott verehrt nicht nach Griechenweise ..., verehrt auch nicht nach Judenweise, da sie Engeln und Erzengeln dienen" (nach Hennecke S. 145).

[3]) Deißmann, Licht vom Osten[4], S. 141.

und Freunde[1]) in fürbittender Anbetung zu gedenken.[2]) Um von der Anbetung vor der Gottheit eine nachwirkende Kraft zu hinterlassen,[3]) gräbt man die Tatsache des *ἥκω καὶ προσεκύνησα* in Stein und läßt diese Inschrift mit seinem Namen und der Fürbitte für die Verwandten und Freunde am Orte zurück, oder man ritzt wenigstens eine solche Inschrift in die Tempelwand ein. Unzählige solcher Inschriften und Graffiti sind gefunden worden.[4]) Auch „für den, der sie liest", ist zuweilen die fürbittende *προσκύνημα*-Formel angegeben.[5])

Die Proskynema-Formel findet sich auch in den gleichzeitigen Briefen, besonders den in Alexandrien geschriebenen, wie auch die Proskynese an heiliger Stätte gelegentlich in ihnen erwähnt wird.[6])

---

[1]) Ja, ein Soldat der Kavallerie gedenkt auch wohl einmal fürbittend seines Pferdes. Preisigke, Sammelbuch, 2. Bd., Nr. 1018: *Τὸ προσκύνημα Μάρκου Ἀντεωνείου Οὐάλεντος ἱππέος σπείρης ᾱ Θηβαίων ἱππικῆς τύρμης ... καὶ τῶν ἀδελφῶν καὶ τοῦ ἵππου ...*

[2]) Zur fürbittenden Anbetung vergleiche auch, was Plutarch von Artaxerxes erzählt, als seine Tochter und nachmalige Gemahlin an einem bösen, gefährlichen Hautausschlag erkrankt war: *τὴν δ' Ἄτοσσαν οὕτως ἠγάπησεν ὁ πατὴρ συνοικοῦσαν, ὥστ' ... εὐχόμενος δὲ περὶ αὐτῆς τῇ Ἥρᾳ προσκυνῆσαι μόνην θεῶν ἐκείνην ταῖς χερσὶ τῆς γῆς ἁψόμενος, δῶρα ...*

[3]) Natürlich hat daneben wohl oft, wie heute, das Bestreben eine Rolle gespielt, seinen Namen an berühmter Stätte zu verewigen.

[4]) Vgl. Dittenberger, Or. Gr. 184, 5: *ἥκω καὶ προσεκύνησα τὴν μεγίστην θεὰν κυρίαν Σώτειραν Ἶσιν. τὸ προσκύνημα τῶν τέκνων μου καὶ τῶν φιλούντων με.* Ähnlich 196, 2; 695, 2; 202, 6: *ἦλθον καὶ προσεκύνησα τὸν μεγίστην Ἑρμῆν.* 204, 4; 208, 5; 758, 1: *παρεγενήθην προσκυνῶν τὸν Σάραπιν.* — Preisigke, Sb. II, 183 f. bringt eine Liste der Proskynemata-Inschriften zeitlich geordnet. Z. B. 1059, 4966 (hinter jedem Namen *ἥκω*) 4084, 4122 (*καὶ ἀβασκάντου υἱοῦ αὐτοῦ* = „unberufen"!) u. a. Ferner Pap. ital. IV, 435 (Latte a. a. O. S. 36): „als ich den Gott Sarapis für deine Gesundheit verehrte". Vgl. auch S. 32 die Belegstellen.

[5]) Preisigke, Sb. II, 1023: *παρὰ θεῷ ἐπηκόῳ* (Gebete erhörend) *Μανδοῦλι καὶ τοῦ ἀναγεινώσκοντος σήμερον.* Vielleicht, daß das im Sinne der Mahnung eines ora pro nobis an den Wanderer gemeint ist.

[6]) Pap. Tebt. 416, 7: *ἐγενάμην εἰς Ἀλεξάνδριαν προσκυνῆσαι*; Ox. 1070, 8. Tebt. 413, 2 (2./3. Jahrh.): *Ἀφροδίτη Ἀρσινοῆτι τῇ κυρίᾳ πολλὰ*

Vergleicht man die Art dieser Proskynemaformel mit den Anfängen der Paulusbriefe und ihrer Versicherung der Fürbitte für die Leser, so ist es bezeichnend, daß der Eindruck entsteht, nicht nur eine konventionelle Formel der Fürbitte vor sich zu haben, sondern ein wirkliches, lebendiges Gebet, das bestimmte Anliegen nennt, wie der Anfang des 1. Thessalonicherbriefs.[1]) Eine Bindung seiner Fürbitte an einen bestimmten Ort ist für Paulus ohnehin ausgeschlossen; dafür tritt das ein, was er anderswo durch *ἐν Χριστῷ* ausdrückt. Das Wort *προσκύνημα* fehlt bezeichnenderweise sowohl hier, wie im ganzen Neuen Testament, gerade weil es für die Sache einer wirklichen fürbittenden Anbetung, die das Neue Testament kennt, zu sehr belastet ist.

Indessen war ja die Anbetung nicht nur an die Tempel der Götter und ihre besonderen Heiligtümer gebunden. Frommer Sinn errichtete in einfacher Form auf eigenem Grund und Boden Sinnbilder der Anbetung,[2]) und seien es auch nur die Grenzsteine,[3]) die man an bestimmten Tagen verehrte. Und jedes Haus hatte seine Hausgötter, seinen Altar und seine Herme oder ein anderes Kultbild. So bleibt der Anbetung das anhaftend, daß der Anbeter seine Pros-

---

χαίρειν . τὸ προσκύνημα σοῦ ποιῶ παρὰ τοῖς ἐντάδε θεοῖς κατ' ἑκάστην ἡμέραν εὐχομένη σοι τὴν ὑγίαν ... Ferner BGU 385 (Wilcken, Chrest. S. 122, A. 1): *πρὸ μὲν πάντων εὔχομαι σοι ὑγιαίνιν καὶ τὸ προσκύνημά σου ποιῶ κατ' ἑκάστην ἡμέραν παρὰ τῷ κυρίῳ Σαράπιδι καὶ τοῖς συννέοις θεοῖς.* Wilcken (s. o.) A. 5 nimmt mit Spiegelberg an, daß diese Formel aus dem ägyptischen Briefstil stamme. Sollten aber nicht auch gerade die Tempelinschriften auf sie eingewirkt haben?

[1]) Siehe den Kommentar von Martin Dibelius (Lietzmann, Handb.) zu 1. Tess. 1, 2 f.

[2]) Apulejus macht es seinem Gegner zum Vorwurf (Apologia 56), daß er auf seinem Gute nichts dergleichen unterhalte: negant vidisse se qui fuere in finibus eius unum saltem et lapidem unctum et ramum coronatum.

[3]) Zur Verehrung der Grenzsteine vgl. O. Weinreich, zu Tibull, Hermes 1921, S. 342. Lactanz I, 20, 37: lapidem colunt ... terminum. Prudentius c. Symm. II, 1005 ff. wird erzählt, daß Grenzsteine als Merkmal des heidnischen Aberglaubens von christlichen Bauern zertrümmert werden.

kynese irgendwie vor einem sinnlich Greifbaren lokalisieren muß. Ist es kein Kultbild und heiliges Zeichen, so doch etwa die Erde, auf die er die Proskynese sinnfällig vollzieht, oder die Sonne, zu der er sich mit der Kußhand wendet. Und es ist bemerkenswert, daß der hochgetriebene Gottesbegriff des Neuplatonismus, wie das Beispiel des Proclus zeigte,[1]) doch nicht dieses *τόπος* für eine Anbetung entraten kann, sondern daß dieser der Sonne die Proskynese darbringt.

Hatten die Kämpfe in der israelitischen Religionsgeschichte bei den Versuchen, den Gottesgedanken der Jahwereligion herabzuziehen in die bildhaften Darstellungen der kanaanitischen und der Nachbarreligionen, auch mit dem vollen und endgültigen Siege der bildlosen Gottesanbetung geendet und der scharfen Abstoßung von daher eingedrungener Neigungen, so brachte dieser Sieg doch gleichzeitig eine desto strengere Beschränkung auf einen bestimmten heiligen Ort für eine vollständige kultische Form der Anbetung.[2]) Je vollständiger jeder andere Altar auf den „Höhen im Lande" beseitigt wurde, desto mehr Wichtigkeit bekam wegen seiner nun einzigartigen Bedeutung der *τόπος* in Jerusalem für die Anbetung, nämlich der Tempelplatz und sein Kult. Hierin erhielt sich das sinnliche Streben in der Anbetung im Gegengewicht gegen die immer mehr ins rein Transzendente hinaufgeschraubte Vergeistigung des Gottesgedankens.

Hinsichtlich der im Spätjudentum emporgesteigerten Verehrung der heiligen Stätte des Tempels[3]) tritt ihr Anbetungscharakter besonders auch bei Josephus, dem ehemaligen Priester, stark hervor. *ὁ θεῖος μεμίανται χῶρος, ὃν καὶ Ῥωμαῖοι πόρρωθεν προσεκύνουν* (b V, 402; vgl. II, 341 und V, 381). *Ἑλένη*

---

[1]) Siehe S. 75 u. A. 2.

[2]) Über die Bindung von השתחוה an einen Kultplatz schon in alter Zeit vgl. W. Caspari in Sellins Kommentar zum A. T. zu 1. Sam. 15, 25 ff., S. 177, A. 4.

[3]) 3. Makk. 1, 16 ff.; Act. 6, 13 f. 21, 28: *κατὰ τοῦ τόπου ... κεκοίνηκεν τὸν ἅγιον τόπον.* Ebenso haftet bei den Samaritern die Anbetung am *τόπος*, Joh. 4, 20. Vgl. auch Josephus a XIII, 54 (Brief des Demetrius): *ἵνα μηδὲ εἷς Ἰουδαῖος ἄλλο ἔχῃ ἱερὸν προσκυνεῖν ἢ μόνον τὸ ἐν Ἱεροσολύμοις.* 74: *Σαμαρεῖς, οἱ τὸ ἐν Γαριζεῖν προσεκύνουν ἱερόν.*

ἐπιθυμίαν ἔσχεν εἰς τὴν Ἱεροσολυμιτῶν πόλιν ἀφικομένη τὸ πᾶσιν ἀνθρώποις περιβόητον ἱερὸν τοῦ θεοῦ προσκυνῆσαι καὶ χαριστηρίους θυσίας προσενεγκεῖν (a XX, 49). *τῷ πλήθει προσκυνῆσαι τὸν θεὸν εἰς Ἱεροσόλυμα πορευθέντι καὶ ἐκεῖ τὴν ἑορτὴν διαγαγεῖν* (a VIII, 225).[1]

Wohl geht auch einmal durch die prophetische Erkenntnis ein flüchtiger Gedanke der Entschränkung der Anbetung von der Ortsgebundenheit, wenn Zephanja im Strafgericht der Vertilgung der Götter der Völker der Erde jedermann von seinem Orte aus Jahwe anbeten sieht (2, 11) und die Völker reine Lippen bekommen, des Herrn Namen anzurufen (3, 9). Nach der Version der Septuaginta lautet es: *καὶ προσκυνήσουσιν αὐτῷ ἕκαστος ἐκ τοῦ τόπου αὐτοῦ πᾶσαι αἱ νῆσοι τῶν ἐθνῶν* (2, 11)

וְיִשְׁתַּחֲווּ־לוֹ אִישׁ מִמְּקוֹמוֹ

τοῦ ἐπικαλεῖσθαι πάντας τὸ ὄνομα Κυρίου (3, 9).[2]

Aber auch die prophetische Zukunftserwartung von der Erkenntnis des einen und wahren Gottes unter allen Völkern kann sich deren Anbetung nur so vorstellen, daß sie nach Jerusalem ziehen werden, um dort anzubeten.[3]

Kap. 4.

Der Gegenstand der Anbetung.

Mit dem Gegenstand der Anbetung haben wir uns schon dauernd beschäftigen müssen, ganz besonders da, wo wir der Frage nach dem Urheber der Anbetung nachgingen. Aber doch ist hier noch ein besonderer Überblick notwendig. Der Gegenstand der Anbetung ist ein Gegenüber, das der Mensch als Macht erkennen muß, die sein eigenes Wesen,

---

[1]) Ferner VIII, 248, XX, 71.

[2]) Vgl. noch Maleachi 1, 11.

[3]) Sach. 14, 16 ff.; Jes. 60, 4 ff.; 56, 4 ff. Auch nach der Zerstörung Jerusalems haftet die Sehnsucht nach vollendeter Anbetung noch an diesem *τόπος* (Klagemauer).

Wollen und Können überragt, sei es als die sein Leben und Wohlergehen erhaltende und rettende oder als die es schädigende und zerstörende Macht. Weil es sich um eine überragende und größere Macht handelt als die, über die der Mensch selbst verfügt, darum versteht er sich zur demütigen Haltung der Proskynese.

Der Gegenstand der Anbetung ist „das Göttliche". In diesen allgemeinen Ausdruck kann es auch griechisches Denken fassen, wenn der Gegenstand der Anbetung in einem Begriff erfaßt werden soll: *τὸ θεῖον τῇ προσκυνήσει γεραίρεται,* läßt Arrian den Callisthenes sagen.[1]) So heißt es auch in der Inschrift von Miletopoli, die die delphischen Gebote enthalten[2]): *προσκύνει τὸ θεῖον.*

Wenn P. Wendland an der angeführten Stelle[3]) in „den unpersönlichen und unbestimmten" Ausdrücken für die „höheren Mächte" einen „monotheistischen Trieb oder richtiger die Entwicklung zum unpersönlichen Göttlichen" wirksam sieht, so bedeutet *τὸ θεῖον* doch von vornherein keineswegs eine Auflösung des Gegenstandes der Anbetung in ein völlig Pantheistisches, Unbestimmtes. Eine solche Auflösung brachte erst die Mystik einer späten Zeit unter fremden Einflüssen. Wie es im Poemander heißt:

καὶ τοῦ τό ἐστιν ὁ θεός, τὸ πᾶν. ἐν δὲ τῷ παντὶ οὐδέν ἐστιν, ὃ μή ἐστιν ὁ θεός· ὅθεν οὔτε μέγεθος οὔτε τόπος οὔτε ποιότης οὔτε σχῆμα οὔτε χρόνος περὶ τὸν θεόν ἐστι· πᾶν γάρ ἐστι, τὸ δὲ πᾶν διὰ πάντων καὶ περὶ πάντα. τοῦτον τὸν λόγον, ὦ τέκνον, προσκύνει καὶ θρήσκευε· θρησκεία δὲ τοῦ θεοῦ μία ἐστί, μὴ εἶναι κακόν.[4])

---

[1]) S. 40, A. 2 im Zusammenhang zitiert. Vgl. auch über den Gebrauch der unbestimmten Ausdrücke wie *τὸ θεῖον* P. Wendland, Hellenistisch-römische Kultur, Tübingen 1912, S. 105 und A. 2.

[2]) Dittenberger, Sylloge III, 1920[3], Nr. 1268, 20.

[3]) A. a. O. S. 105 und A. 2.

[4]) Hermetis Trismegisti Poemander rec. Gust. Parthey, Berlin 1854, Kap. XII, p. 113, 11. R. Reitzenstein, Poimandres, Leipzig 1904, spricht von einer „Religion spätägyptischen Heidentums" und „ägyptischem Mystizismus".

Hier ist die Anbetung verflüchtigt bis zur Verehrung eines philosophischen λόγος von Gott[1]) und der Gottesdienst zum reinen ethischen Handeln, ohne daß das Urgefühl religiöser Anbetung, das sich im Verhältnis vor einem wirklichen Gegenüber kundgibt, noch vorhanden ist. Eine solche Haltung aber ist der ursprünglichen griechischen Religiosität durchaus fremd, da sie immer im Gegenstand der Anbetung das Gegenüber sieht, so auch im θεῖον.

Das θεῖον ist indessen nicht so sehr auf einen einzigen Gegenstand gerichtet, der alles vereinend in sich schlösse, was angebetet werden muß, sondern vielmehr auf eine Summierung von allen möglichen Gottheiten und göttlichen Kräften, in die das θεῖον zerfällt. Das ist ja das Wesen des Polytheismus. Und nie kann es infolgedessen zu einer wirklichen Gesamtanbetung alles wirklichen Anbetungswürdigen kommen.[2]) Selbst wenn ein Pantheon aller Götter errichtet wird, so könnte doch immer noch ein Gott vergessen sein, der sich rächen könnte, weil man gerade ihm die Anbetung versagt hat. Es war dies in der Tat ein quälender

---

[1]) Die Namen κύριος, νοῦς, πατήρ sind hier durch den pantheistischen Zug ihrer eigentlichen Bedeutung entleert. Vgl. Foerster, Herr ist Jesus, S. 89 f. Auch der „Lobpreis Gottes" als „Ziel und Höhepunkt" der mystischen Schau im hermetischen Mysterium ist daher von diesem Stadium aus zu verstehen.

[2]) Das gilt besonders für die hellenistische Zeit; wenn auch der monarchistische Zug der Zeusreligion bei Aischylos es zu einer gewissen Zusammenfassung des Göttlichen in Zeus als „All und was erhabener ist als dieses" hatte kommen lassen, so kann man das im strengen Sinne doch durchaus nicht Monotheismus nennen (gegen Tiele-Söderblom, Kompendium der Religionsgeschichte, Berlin 1920⁵, S. 359), ebensowenig wie das alles durchdringende erste Prinzip der stoischen Aufklärung, das sich gegen die Volksreligion richtete, das Kleanthes als Zeus in seinem Zeushymnus so dithyrambisch feiert (vgl. Nilsson in Chantepie de la Saussaye, Bd. II, 1925⁴, S. 409). Über Xenophanes aber und seine religiös-prophetische Kritik an Bilderkult und Mythologie zugunsten des einen Gottes wissen wir zu wenig; er ist auch eine zu einzelhafte Erscheinung aus der archaischen Zeit (ebenda S. 394).

Gedanke, und er veranlaßte die Errichtung von Altären, den unbekannten Göttern geweiht:

ἀγνώστοις θεοῖς.[1])

Natürlich wendet der Anbeter aus der unabsehbaren Schar der Götter und Gottheiten seine Verehrung gerade den Gottheiten zu, zu denen er oder sein Kreis eine besondere Beziehung hat.[2]) Wie jede Polis ihre eigenen Götter hat, deren Kult vorzugsweise ihr am Herzen liegt, so auch hat, je mehr der Synkretismus sich durchsetzt, jeder einzelne Fromme seinen Lieblingsgott. Bei Babrius heißt es so von dem Ochsentreiber, dessen Wagen in der Talschlucht in einem Loche steckenbleibt:

τῷ δ' Ἡρακλεῖ προσεύχεθ' ὃν μόνον πάντων
θεῶν ἀληθῶς προσεκύνει τε κἀτίμα.[3])

Aber auf diese Weise kommt die Anbetung nicht zu einem ruhenden Pol, um den sie dauernd kreisen kann. Immer neue Kulte, immer neue Gottheiten beanspruchen die Anbetung und ihre Pflege, und doch kann keine das Streben stillen, den wahren Gegenstand der Anbetung zu finden.

Von den Gottheiten, in denen die Schöpfung verehrt wird, von Sonne und Erde und der ihnen gezollten Proskynese war schon die Rede. Sie haben aber in der griechischen Religionsgeschichte nicht einen beherrschenden Einfluß ausgeübt. Mit diesen guten und großen Gottheiten, der Mutter Erde und der Sonne, kann sich das Anbetungs-

---

[1]) So in der von Hugo Hepding zum ersten Male publizierten, bei Ad. Deißmann, Paulus, 1925², S. 226 ff. besprochenen Altarinschrift aus Pergamon (auf Tafel IV u. V abgebildet). Gegen Eduard Norden, Agnostos Theos, S. 56 ff., der den Singular aus Apg. 17, 23 für unmöglich hält auf einer athenischen Altarinschrift, findet Deißmann die Angabe der Areopagrede doch glaubhaft, Eduard Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums, S. 97 und A. 2, insofern, als Paulus den Plural in den Singular geändert habe.

[2]) Die übertrieben ängstliche Verehrung eines jeden Kultmals, auch des Salbsteins u. dgl., gilt als bigotte Deisidaimonia, vgl. die Zeugnisse, S. 182 f.

[3]) Babrii Fabulae Aesopeae rec. Otto Crusius, Leipzig 1897, Nr. 20, S. 26.

streben nicht begnügen. Es sucht etwas Persönliches im Gegenstand der Anbetung und findet da nur den Ausweg in die Mythologie. So gibt etwa der Demetermythus der Phantasie Nahrung, aber auch der Wahrheitsgehalt, der in der Verehrung der Schöpfung das Geheimnis suchte, das der Anbetung würdig war, wird nun dem Spiel der Phantasie ausgeliefert und der Ernst der Anbetung herabgemindert, weil die Mythologie alle menschlichen guten und bösen Eigenschaften und alle menschlichen Schwächen in ihre Ausmalung des Wesens und Lebens der Gottheit aufnimmt und so aus der Anbetung der Schöpfung eigentlich die Anbetung des Menschen, seiner ins Übermenschliche, ins Göttliche hinausprojizierten Eigenschaften macht.[1]) Fast zu gut oder zu einfach erscheint der gute Gott, der in den Volksreligionen lebte.[2]) Man wendet sich von ihm ab, man hat sich schon längst in vorgeschichtlicher Zeit von ihm abgewandt, zur Anbetung der begreiflicheren oder auch furchtbareren Gestalten der Phantasie. Eine Widerspiegelung dieser Wendung mag auch das Gebet im Großen Pariser Zauberpapyrus sein, das an Helios gerichtet ist, der den beschworenen „furchtbar großen Gott" erscheinen lassen soll.[3]) Der Beschwörer wendet sich von Helios ab und der Epiphanie dieses Gottes zu, um eine Weissagung von ihm zu erlangen.

Nicht nur die hehren, großen Göttergestalten sind Gegenstand der Anbetung geworden,[4]) sondern auch Halbgötter und

---

[1]) Röm. 1, 19—25 zeigt, wie Paulus hier scharf einen Tatbestand der religionsgeschichtlichen Entwicklung beobachtet.

[2]) Die These P. Wendlands a. a. O. S. 97, daß am Beginn der griechischen Religionsgeschichte mit Sicherheit nicht der Monotheismus stand, ist zu ergänzen durch die Erwägung, daß in der Vorgeschichte dieser Entwicklung der Himmelsgott der Indogermanen zu suchen ist, wie die high goods ja heute noch im Glauben der primitiven Religion ihre Stelle haben, wenn auch nicht in ihrem Kulte. Vgl. Heiler, Gebet[3], S. 121.

[3]) Papyri Graecae Magicae ed. Karl Preisendanz, Leipzig 1928, S. 94 f. Vgl. Albrecht Dietrich, Eine Mithrasliturgie, 1903, S. 12. — *κατὰ δόκησιν θεοῦ ὑπερβαλλόντως ἀγαθοῦ προσκυνῆσαί σε ἄξιοι, καὶ δέεται.*

[4]) Über die Verehrung der Verstorbenen und die Adorationshaltung ihrer Verehrer vgl. Rohde, Psyche I[10], S. 241 ff. u. A. 3.

Heroen, die *δαίμονες*, die auch Götter sind, wie der *ἀγαθὸς δαίμων* in Alexandria bis zum *δαίμων* regierender Herrscher. Ja, frevler Sinn schreitet sogar zur Anbetung der *Παρανομία* und *Ἀσέβεια*, wie Polybius berichtet: *δύο κατεσκεύαζε βωμούς, τὸν μὲν Ἀσεβείας τὸν δὲ Παρανομίας καὶ ἐπὶ τούτοις ἔθυε καὶ τούτους προσεκύνει καθάπερ ἂν εἰ δαίμονας.*[1]) Das sittliche Urteil über den Frevler Dikaiarchos hält Polybius zwar nicht zurück — es soll ihn die verdiente Strafe treffen —, aber die Tatsache liegt durchaus in der Möglichkeit des polytheistischen Ansatzes begründet. So genießen auch alle möglichen Gegenstände, in denen eine Gottheit oder ihre Kraft vorhanden gedacht wird, seit den Zeiten der primitiven Religion anbetende Verehrung, so etwa die Schwellen der Häuser und Tempel, die man in Rom mit dem Adorationskuß verehrt, was ausdrücklich bezeugt ist, und so auch wohl in Griechenland.

Denn Sophokles im Philoktet läßt diesen sagen:

ἴωμεν, ὦ παῖ, προσκύσαντε τὴν ἔσω
ἄοικον εἰς οἴκησιν, ὥς με καὶ μάθῃς
ἀφ' ὧν διέζων ὥς τ' ἔφυν εὐκάρδιος.[2])

Und wiederum Polybius berichtet von Prusias bei seinem Auftreten im römischen Senat[3]): *τότε δὲ κατὰ τὴν εἴσοδον γενόμενος τὴν εἰς τὴν σύγκλητον, στὰς κατὰ τὸ θύρετρον ἀντίος τοῦ συνεδρίου καὶ καθεὶς τὰς χεῖρας ἀμφοτέρας προσεκύνησε τὸν οὐδὸν καὶ τοὺς καθημένους ἐπιφθεγξάμενος· Χαίρετε, θεοὶ σωτῆρες, ὑπερβολὴν οὐ καταλιπὼν*

---

[1]) Polyb. 18, 54 (37), 10. Vgl. den religionsgeschichtlichen Zusammenhang bei Nielsson in Chantepie de la Saussaye, Bd. II, 1925⁴, S. 402. „Einigen war die Gotteslästerung Modesache, wie dem Admiral Philipps V., Dikaiarchos, der der Gottlosigkeit und Gesetzlosigkeit Altäre zu errichten und zu opfern pflegte."

[2]) Sophokles, Philokt. 536 ed. Radermacher (Berlin 1907) zur Stelle, „Vielleicht ist die Überlieferung der Handschriften ganz richtig und weist darauf hin, daß man bei der Einführung des Gastes ins Haus der Schwelle eine Reverenz erwies." Vgl. auch Eunap, Vitae sophist. p. 5 und Anm. p. 147: *ἀληθείας πρόθυρα καὶ πύλας προσκυνήσαντα* und schon Theokrit XXIII, 18: *καὶ κύσε τὰν φλιάν.*

[3]) XXX, 18 (16), 5.

ἀνανδρίας, ἅμα δὲ καὶ γυναικισμοῦ καὶ κολακείας οὐδενὶ τῶν ἐπιγινομένων.

Philoktet spricht es aus, daß er seinen getreuen Bogen wie einen Gott verehre: προσκύσαι θ' ὥσπερ θεόν.[1])

Wohl sah man auch in solchen Gegenständen der Anbetung noch die göttliche σεμνότης, wie im achten der heraklitischen Briefe, wo die 12 römischen Gesetzestafeln wie hehre Götterbilder selbst erscheinen, vor denen die Könige des Ostens die Proskynese vollziehen:

ὄναρ ἐδόκουν τοῖς σοῖς νόμοις τὰ παρὰ πάσης τῆς οἰκουμένης διαδήματα προσιέναι καὶ κατὰ τὸ ἔθος τῶν Περσῶν ἐγκλώμενα ἐπὶ στόμα προσκυνεῖν αὐτούς, οἱ δὲ σεμνῶς πάνυ καθειστήκεσαν. προσκυνήσουσί σε Ἐφέσιοι ...[2]) Aber gerade diese Fortsetzung zeigt schon deutlich, wohin die Linie der Entwicklung ging, nämlich geradezu zur Menschenanbetung, wie sie hier seitens der Ephesier vor Hermodorus erwartet wird.

Und sie ist ja nicht bloß ein Gedanke in einem romanhaft erfundenen Briefe geblieben wie hier, sondern fortschreitend hat sie sich immer deutlicher enthüllt. Wo waren die Zeiten geblieben, wo freie Griechen es mit ihrer Verehrung der Götter für unvereinbar hielten, vor Menschen zu knien und die Erde zu küssen,[3]) wo ein so festes, sittliches Urteil wie das des Polybius einen Prusias traf, weil er die Senatoren weibisch unterwürfig θεοὶ σωτῆρες genannt hatte,[4]) als die Nachkommen dieser Griechen trotz allen Stolzes auf ihre überlegene Kultur in entwürdigendster Weise den römischen Großen[5]) und später den Kaisern schmeichelten und nicht nur in übertriebenen Worten und Handlungen profaner Huldigung, sondern als Göttern. Und

---

[1]) Sophokles, Philoktet 658.

[2]) Bernays a. a. O. S. 81 ff. Vgl. diese Abhandlung S. 56 A. 3.

[3]) Siehe S. 20 ff. [4]) Siehe S. 100 f.

[5]) Vgl. das bei H. van Herwerden, Lexicon Graecum suppl. 1910² sub voce προσκυνέω abgedruckte Monostich auf den Sieger im Seeräuberkriege, Pompejus, προσδοκοῦμεν προσεκυνοῦμεν <σ'?> εὔδομεν, προπέμπομεν.

die Römer selbst, bei denen ein Scipio es abgelehnt hatte, sich von den Spaniern als König huldigen zu lassen,[1]) erwiesen nun lebenden Kaisern, und wenn sie auch noch so sehr als sittlich verworfen beurteilt wurden, göttliche Verehrung.[2]) Sehr richtig sieht hier Philo gerade bei dem Kult Caligulas eine innere Unwahrhaftigkeit, wenn er, freilich übertreibend, darauf hinweist,[3]) „daß außer den Juden alle die andern Männer, Frauen, Städte, Länder, Gegenden der Erde, beinahe müsse er sagen, der ganzen *οἰκουμένη*, obgleich über das Geschehene seufzend, dem Kaiser nicht weniger schmeichelten, indem sie ihn mehr herausstrichen, als das Maß erlaube, und dadurch den Nebel vermehrten," und indem er den Finger darauf legt, daß hierin die freiheitsstolzen Römer barbarische Sitten annähmen: *ἔνιοι δὲ καὶ τὸ βαρβαρικόν ἔθος εἰς Ἰταλίαν ἤγαγον, τὴν προσκύνησιν, τὸ εὐγενὲς τῆς Ῥωμαϊκῆς ἐλευθερίας παραχαράττοντες* (falschmünzend).

Freilich hatte der Herrscherkult, wenn er sich seit den Tagen Alexanders des Großen unaufhaltsam durchsetzte, von der Apotheose der verstorbenen divi imperatores zur Proskynese der lebenden, andere innere Gründe als die bloße Schmeichelei. Seine Entwicklung ging durchaus folgerichtig hervor aus dem Anthropomorphismus und Polytheismus der hellenischen und römischen Religion.[4])

---

[1]) Polybius X, 17, 8; 40, 3: *προσκυνήσαντες τὸν στρατηγόν βασιλέα προσεφώνουν*.

[2]) Cassius Dio sagt von C. Caligula, 59, 27, 1, daß göttliche Ehrenbezeugungen ihm nicht nur von dem Pöbel, sondern selbst von hochgestellten Männern zuteil wurden. Dazu vergleiche Fr. Dölger, Die Kaiservergötterung bei Martial und die heiligen Fische Domitians, Antike und Christentum, Bd. I, Heft 3, 1929, S. 163 ff.: „Martials charakterlose Unterwürfigkeit mußte den Vergötterungswahnsinn des Kaisers stark steigern." Der Kaiser heißt immer wieder „Gott", „der große Gott", „Herr und Gott", „mein Jupiter". Vgl. S. 75 f.

[3]) VI, 176, 24 (legatio ad Gaium 114 ff.).

[4]) Wenn es in Tiele-Söderblom, Kompendium der Religionsgeschichte, Berlin 1920[5], S. 429, heißt: „Öfters bedeutete die Kaiserverehrung viel mehr eine Würdigung der Reichsobrigkeit und der Einheit als eine Menschen-

Es kann hier nicht noch einmal die Geschichte der Entwicklung des Herrscherkults, die in letzter Zeit mehrfach behandelt worden ist, gegeben werden.[1]) Nur einige bezeichnende Stellen seien noch nachgetragen, weil sie zeigen, wie das ursprünglich feine Gefühl griechischer Religiosität sich gegen die Herrscherproskynese gesträubt hat; sie war in Griechenland etwas so Ungewöhnliches, daß man in ihr eine Vergötterung der Herrscher sehen mußte, wie sie Alexander[2]) und die Seleukiden und Ptolemäer[3]) dann ja auch unter

---

vergötterung", so ist diese Absicht der Würdigung eben doch nur erreicht durch die Menschenvergötterung und die damit gegebene Zersetzung des wahrhaft religiösen Gefühls.

[1]) Vgl. S. 41 ff. und die schon zitierte Fachliteratur. Dazu noch C. Clemen, Artikel „Herrscherkult" in RGG.², Sp. 1839 ff.; P. Wendland a. a. O. S. 123 (Menschenvergötterung und Herrscherkult). W. Foerster a. a. O. S. 99—118 gibt für die neutestamentliche Zeit eine kurze Übersicht. Seine Ausführungen sind noch ergänzt durch Karl Prümm (S. J.), Herrscherkult und Neues Testament. Ein Beitrag zum sprachlichen Problem der Pastoralbriefe und zur Frage nach den Wurzeln des paulinischen Christusbekenntnisses *Κύριος Ἰησοῦς*. Biblica vol. 9, Rom 1928, S. 3 ff., 129 ff., 289 ff. M. P. Nilsson in Chantepie de la Saussayes Religionsgeschichte, Bd. II, 1925⁴, S. 407 ff., 402. Artikel Kaiserkult in Pauly-Wissowa, Realenzyklopädie, Suppl.-Bd. IV, Sp. 806 ff.

[2]) Vgl. die schon S. 22 und 41 und oben genannte Literatur. Ferner Hieronymus bei Diodor XVIII, 61, 1: Die Offiziere verehren den leeren Thronsessel Alexanders, auf dem seine Krone, Zepter und Waffen niedergelegt sind, unter Weihrauchopfer: *καὶ προσεκύνουν ὡς θεὸν Ἀλέξανδρον*. Ferner die von Schnabel u. a. vielfach analysierte Einführungsszene des hellenistischen Herrscherkults durch Alexander bei Arrian, Anab. IV, 9, 7: Der Sophist Anaxarchos vergleicht Alexander mit Jupiter Ammon; derselbe (10, 5): *ὡς πολὺ δικαιότερον ἂν θεὸν νομίζομεν Ἀλέξανδρον*; nach seinem Tode würden zweifellos die Makedonier Alexander wie einen Gott verehren: *ὅτι ἀπελθόντα γε ἐξ ἀνθρώπων ὡς θεὸν τιμήσουσι· πόσῳ δὴ δικαιότερον ζῶντα γεραίρειν*. Ferner IV, 12, 3—5 die berühmte Szene mit der Weinschale; ebendieselbe Plutarch, Alexander 54 (696 a): *τὸν δὲ δεξάμενον* (die Schale) *πρὸς ἑστίαν ἀναστῆναι καὶ πιόντα προσκυνῆσαι πρῶτον εἶτα φιλῆσαι τὸν Ἀλέξανδρον ἐν τῷ συμποσίῳ*. Vgl. auch Pseudo-Callisth. I, 27, F 34 (Kroll 145).

[3]) Polybius V, 86, 11: In Coelesyrien neigen die Völker stark zur Verehrung der königlichen Familie. *διόπερ οὐκ ἀπέλειπον ὑπερβολὴν ἀρεσκείας στεφάνοις καὶ θυσίαις καὶ βωμοῖς καὶ παντὶ τῷ τοιούτῳ τρόπῳ τιμῶντες τὸν Πτολεμαῖον*.

ausdrücklicher Erhebung des Herrschers in die göttliche Sphäre durchsetzten. Und zwar gegen dieses griechische Gefühl auf die orientalische Tradition und Umwelt sich stützend, was ganz besonders in Ägypten gelang.

Weigern sich die beiden Spartaner Sperthias und Bulis mit standhafter Freiheit trotz aller Drohungen, die Proskynese vor dem Perserkönig zu vollziehen, weil es wider das Gesetz ist, einen Menschen auf diese Weise zu verehren, *οὔτε γὰρ σφίσι ἐν νόμῳ εἶναι ἄνθρωπον προσκυνέειν*,[1]) entzieht sich Conon mit diplomatischem Ausweichen der Proskynese, die ihm als Notwendigkeit zur Erlangung einer persönlichen Audienz beim Perserkönig hingestellt wird, necesse est, si in conspectum veneris, venerari te regem, quod proskynesin illi vocant,[2]) rechtfertigt der Thebaner Ismenias sein Gewissen dadurch, daß er vor Artaxerxes seinen Ring fallen läßt und sich danach bückend vor den andern den Anschein gibt, die Proskynese zu vollziehen, während sein stolzer Landsmann Pelopidas, der Sieger von Leuktra, auch eine solche List verschmäht,[3]) so findet Themistokles nach der Darstellung Plutarchs eine bezeichnende theologische Deutung und Rechtfertigung, wenn er sich der Bedingung für eine Audienz beim Großkönig, die ihm der Chiliarch Artabanos eröffnet, durch den Vollzug der Proskynese durchaus unterwirft.[4]) Artabanos sagt, nachdem er auf die abweichende griechische Auffassung hingewiesen hat: *ἡμῶν δὲ πολλῶν νόμων καὶ καλῶν ὄντων κάλλιστος οὗτός ἐστι, τιμᾶν βασιλέα καὶ προσκυνεῖν ὡς εἰκόνα θεοῦ τοῦ πάντα σῴζοντος.*[5]) Themistokles erwidert: *καὶ αὐτός τε πείσομαι τοῖς ὑμετέροις νόμοις, ἐπεὶ θεῷ τῷ μεγαλύνοντι Πέρσας οὕτω δοκεῖ καὶ δι'*

---

[1]) Herodot VII, 136, vgl. S. 21.

[2]) Cornelius Nepos, Conon 3, 3.

[3]) Plutarch 1022 d (= Artaxerxes 22): *Ἰσμηνίας δὲ προσκυνῆσαι κελευόμενος ἐξέβαλε πρὸ αὐτοῦ τὸν δακτύλιον εἶτα κύψας ἀνείλετο καὶ παρέσχε δόξαν προσκυνοῦντος.*

[4]) Plutarch 125 c d e (Themistokles).

[5]) Auf diese Formulierung hat bei Plutarch gewiß die Begründung des Herrscherkults zu s e i n e r Zeit eingewirkt.

ἐμὲ πλείονες τῶν νῦν βασιλέα προσκυνήσουσιν. Bei der zweiten Proskynese wird er dann endlich vom König ins Gespräch gezogen.[1]) Ein später Nachklang der strengen klassischen griechischen Haltung in dieser Frage scheint sich noch bei Heliodor zu finden. Theagenes, der Held des Romans, folgt dem Eunuchen, der ihm das Hofzeremoniell, die Anrede und die Proskynese (*ὡς ἔθος προσκυνεῖν*) erklärt, zur Audienz vor der von großem Gefolge umgebenen Königin Arsake. Da aber erwacht in ihm vor der Königin der Barbaren die edle, freie griechische Haltung, die nur in einem Gruß, in einer geziemenden Anrede den angemessenen Ausdruck findet und die Demütigung der Proskynese ablehnen muß, und er bricht in die Worte aus: „Sei gegrüßt, königliches Blut!" *Καὶ οὔτε ὀκλάσας οὔτε προσκυνήσας ἀλλ' ἀπ' ὀρθῆς τῆς κεφαλῆς, Χαῖρε, ἔφη, βασιλικὸν αἷμα Ἀρσάκη.*[2])

Außer dem Stolz gegen die Barbaren wird in dieser Haltung vielleicht doch eine Beeinflussung durch christliche Gedanken des Widerspruchs gegen den Kaiserkult anzunehmen sein.[3])

Auch gegen die Vergötterung anderer Menschen fehlte es nicht gänzlich an Einsprüchen. So hebt Plutarch bei seiner Bekämpfung des Epikureismus das als ein ganz besonders belastendes Moment seiner Anklage hervor, daß die Epikurschule zwar die Proskynesen verwerfe,[4]) daß sich aber

---

[1]) Zur Kritik der Herrscherproskynese, vgl. noch Plutarch, Moralia 65 d (= quomodo adulator ab amico internoscatur), wo es von Alexander heißt, weil er von persischen Schmeichlern sich betrügen ließ: *ἐνέδωκεν ἑαυτὸν ὑποσκελίζεσθαι προσκυνούμενον καὶ καταστολιζόμενον καὶ ἀναπλαττόμενον ὑπ' αὐτῶν ὥσπερ ἄγαλμα βαρβαρικόν.* Ferner Xenophon, Hist. Graec. 4, 1, 3, Ages. 34, Plutarch, Alex. 694 b, Gewand und Gürtel werden Alexander geküßt. Vgl. S. 21 ff. 56 f. und A. 3.

[2]) Heliodor (von Emesa), Aethiopica ed. J. Bekker 201, 12 ff. Für *προσκυνεῖν* vgl. ferner 210, 37; 257, 16; 273, 10; 277, 24.

[3]) Über christliche Einflüsse auf Heliodor siehe Schmid-Stählin (in Iwan Müller) II, S. 822.

[4]) Adversus Coloten 11 (Mor. 1112 c): *Πῶς οὖν ἀπολείπουσιν φύσιν καὶ ψυχὴν καὶ ζῷον ὡς ὅρκον ὡς εὐχήν, ὡς θυσίαν, ὡς προσκύνησιν.*

Epikur selber habe die ihm gezollte Proskynese gefallen lassen und sie sogar sehr hoch geschätzt habe.[1])

Κολώτης μὲν αὐτὸν (Epikur) *φυσιολογοῦντα* (als er über das Wesen der Natur lehrte) *προσκυνήσαιεν γονάτων ἁψάμενος* (1100) und: *ὅτι τὴν Κολώτου προσκύνησιν ἐν τοσούτῳ λόγῳ τιθέμενος* (tanti aestimavisset)[2]) (1100 c). Wenn dieses polemische Argument auf eine Zustimmung des Leserkreises gerechnet haben muß, so kann es doch anderseits nicht über die Tatsache hinwegtäuschen, daß selbst so hochstehende Geister wie Epiktet, trotz ihrer hohen ethischen Grundsätze, von der Zeitströmung der Menschenvergötterung gefangen waren.[3]) Könnte er anders so von seinem Vorbild Chrysippus sprechen wie in der Diatribe über den Fortschritt,[4]) wo er ihn als den großen Wohltäter preist, der das Glück zeigt, und ihn neben Triptolemus stellt, der von Demeter die Ähre erhielt, ja die Gabe, die Chrysipp gibt, noch über diese äußerlichen Lebensbedürfnisse und dann fragt: *τίς ὑμῶν ἐπὶ τούτῳ βωμὸν ἱδρύσατο ἢ ναὸν ἢ ἄγαλμα ἀνέθηκεν ἢ τὸν θεὸν ἐπὶ τούτῳ προσκυνεῖ;*[5])

---

[1]) Plutarch, Mor. 1100 a.

[2]) Plutarch, Mor. 1100 a ff. (Non posse suaviter vivi secundum Epicuri decreta.)

[3]) Daß auch Epiktets „ganzer Freiheitsgedanke ein einziges Preislied auf die göttliche Herrlichkeit des Menschen" ist, zeigt O. Schmitz, Der Freiheitsgedanke bei Epiktet und das Freiheitszeugnis bei Paulus (Neutest. Forschungen, 1. Reihe, 1. Heft, Gütersloh 1923, S. 29. IV, 1, 60 (Schenkl) rechnet Epiktet anscheinend mit der menschlichen Tatsache, *ἀνάγκη τοὺς ἐξουσίαν αὐτῶν ἔχοντας κυρίους ἡμῶν εἶναι. διὰ τοῦτο καὶ ὡς θεοὺς προσκυνοῦμεν.* Vorher ist vom Kaiser die Rede, der nicht für seine Person, aber wegen der Todesstrafe, die er verhängen könne, gefürchtet werde. Dagegen vgl. aber die Stelle IV, 7, 26: *θέλεις οὖν πάντα ταῦτα θαυμάζω καὶ προσκυνῶ καὶ δοῦλος πάντων περιέρχομαι.*

[4]) I 4, 31 (Schenkl).

[5]) Das *ἐπὶ τούτῳ* möchte ich maskulinisch auf Chrysipp bezogen verstehen, da *τῷ Τριπτολέμῳ* einen entsprechenden Gegensatz erfordert. Dübner (Paris 1840) hat die lateinische Übersetzung: quia vestrum ea de causa aram erexit ... aut deum hoc nomine veneratur. Der Wechsel zeigt, daß sie nicht befriedigt. Das Ganze ist zwar nur eine rhetorische Frage, aber, wenn auch Chrysipp direkt nicht als Objekt der

Daß dann die Schar eifriger Verehrer dem Wundertäter Apollonius von Tyana anbetende Bewunderung zollt, ist naheliegend: *πλησίον δὲ ἤδη γιγνομένου μέγα ἀναβοήσας, οὗτος, ἔφη, ὁ Ἀπολλώνιος ὃν Μεγαβάτης ὁ ἐμὸς ἀδελφὸς ἰδεῖν ἐν Ἀντιοχείᾳ φησὶ θαυμαζόμενόν τε καὶ προσκυνούμενον ὑπὸ τῶν σπουδαίων.*[1])

Eine bezeichnende Zwischenstufe, die deutlich machen kann, wie selbst gelehrter rationalistischer Sinn sich mit einer Menschenvergötterung abfinden kann, tritt in einer Stelle bei Galen[2]) hervor. Nachdem er davor gewarnt hat, der Tyche zu folgen, in deren Geleit die Faulen und Ungelehrten, die Demagogen, Hetären und Dirnen sich befinden, richtet er den Blick des Hörers auf die Nachfolge derer, die sich in allen edlen Künsten und Wissenschaften bemühen: *τοὺς καλῶς μὲν βιῶντας, ἐν δὲ ταῖς ἑαυτῶν τέχναις πρωτεύοντας, ἑπομένοις δὲ τοῖς προστάγμασιν αὐτοῦ* (des Gottes) *καὶ νομίμως τὰς τέχνας ἐργαζομένους τιμᾷ τε καὶ πρὸ τῶν ἄλλων ἄγει, περὶ αὐτὸν ἔχων ἀεί. τοῦτον οἶμαι τὸν χόρον νοήσας ὁποῖός ἐστιν οὐ μόνον ζηλώσεις ἀλλὰ καὶ προσκυνήσεις.*

Σωκράτης ἔστιν ἐν αὐτῷ καὶ Ὅμηρος καὶ Ἱπποκράτης καὶ Πλάτων καὶ οἱ τούτων ἐρασταί, οὓς ἴσα καὶ τοῖς θεοῖς σέβομεν, οἷον ὕπαρχοί τινες καὶ ὑπηρέται τοῦ θεοῦ. „Einige große menschliche Genien der Vergangenheit schweben dem Schriftsteller, halb vergottet, als paradigmatischer und mit einer religiös gefärbten Inbrunst verehrter ‚Chor seliger Genien' vor dem geistigen Auge: da ist die Steigerung von *ζηλώσεις* zu *προσκυνήσεις* ungemein signifikant."[3]) Hier wird ganz deutlich, wie aus der nacheifernden Bewunderung des Menschlich-Übermenschlichen eine Anbetung erwächst, weil diese Bewunderung ein Moment religiöser Verehrung enthält.

Anbetung bezeichnet sein sollte, doch durch das Gedankenspiel mit dem Menschenkult kennzeichnend.

[1]) Philostratus, Vita Apoll. I, 31.

[2]) Protrepticus, cap. V, p. 5, 3 (Kaibel).

[3]) Aus einer freundlichen brieflichen Mitteilung von Professor Dr. Hermann Schöne in Münster.

Die Menschenvergötterung setzte sich in der Antike steigend unaufhaltsam durch; die damit zusammenhängende Herabminderung inhaltlicher Bedeutung von *προσκυνεῖν*, das sich nun nicht mehr in sakraler Hinsicht auf die der Anbetung allein würdigen Gegenstände bezog, ist schon oben berührt worden.[1]) Die Menschenvergötterung lag eben zwangsläufig schon in dem Ansatzpunkt dieser Religion; sie war mit der Wurzel der olympischen Zeusreligion und ihrer ausgebreiteten Anthropomorphisierung der Gottheiten gegeben. Mit der daher entspringenden Tendenz zur Menschenvergötterung wuchs als Wurzel, die aus dem Orient stammte, die Vergötterung der Herrscher zusammen, wie sie im alten Babylonien entstanden war, ganz besonders aber in Ägypten ihre Ausbreitung und Durchbildung gefunden hatte. So ist es nur folgerichtig, wenn eine ernste religiöse Formulierung in die anbetende Verehrung überhaupt als dritten Gegenstand neben Gott und der Welt auch den Menschen selbst einbezieht wie Pseudo-Apulejus (10): Aeternitatis dominus deus primus est, secundus est mundus, homo est tertius. Die erste imago Gottes ist der Kosmos: laudes gratesque maximas agens deo, cuius imaginem venerans, die zweite der Mensch: non ignarus se etiam secundum esse imaginem dei.[2]) Und doch ahnte das ehrliche Denken des Griechen untrüglich all das Unzulängliche dieser menschlichen Begreifbarkeiten, die seine Götterwelt darstellten. Es kam aus diesen Vordergrundsperspektiven an die Grenze, wenn ihm der Schicksalsgedanke aufstieg, es ahnte etwas, was hinter den durchschreitbaren Schluchten und überblickbaren sonnigen Feldern des Lebens mit all ihren schönen Götterstatuen, die doch idealisierte Menschengestalten waren, aufstieg wie eine schwarze, dunkle Wand der völligen Unbegreiflichkeit. Auf die Götter konnte man einwirken durch Huldigung, Gebet

---

[1]) Siehe S. 41. Vgl. auch S. 41 f., A. 5, besonders das Zitat aus Achilles Tatius.

[2]) Vgl. Martin Dibelius zu Kol. 1, 17, Exkurs 10 in Lietzmanns Handbuch zum N. T.

und Opfer, aber auch auf die Moira?[1]) Unentrinnbar tat sich hier ein dunkles Walten auf über Götter und Menschen.

Wohl mahnt der Chor den Prometheus[2]):

οἱ προσκυνοῦντες τὴν Ἀδράστειαν σοφοί,

aber er hat schon selbst vorher die Moira über die Macht des Zeus gestellt[3]):

μήποτε, μήποτ' μ' ὦ Μοῖραι
λεχέων Διὸς εὐνάτειραν ἴδοισθε πέλουσαν.

Prometheus aber weist Verehrung, Huldigung und Gebet vor dem „eben" herrschenden Zeus höhnisch ab,[4]) da sein Reich doch nicht lange bestehen werde:

δράτω κρατείτω τόνδε τὸν βραχὺν χρόνον
ὅπως θέλει· δαρὸν γὰρ οὐκ ἄρξει θεοῖς.[5])

Ob man sie Moira, Aisa, Adrasteia, Anagke, Nemesis,[6]) Phthonos,[7]) Tyche[8]) oder *εἱμαρμένη* nennt, man schuldet ihr zwar Verehrung, aber das Moment der freundschaftlichen Annäherung ist hier ausgeschaltet bei dem *προσκυνεῖν*; es gibt hier nur die Unterwerfung der völlig Abhängigen unter den furchtbaren Sieger, bei dem es in völlig freiem Belieben steht, dem, der ihm zu Füßen fällt und die Knie

---

[1]) Vgl. Karl Friedr. Nägelsbach, Die nachhomerische Theologie des griechischen Volksglaubens bis auf Alexander, Nürnberg 1857, S. 226, 214 ff. P. Wendland, Hellenistisch-römische Kultur, S. 104 f.

[2]) Aisch., Prometheus 940. [3]) Ebenda 896.

[4]) 941 (vgl. S. 33): *σέβου, προσεύχου, θῶπτε τὸν κρατοῦντ' ἀεί.*

[5]) 943 f.

[6]) Z. B. bei Alciphron IV, 6, 5 (Hetärenbrief) Thais an Thettale, *προσκυνῶ δὲ τὴν Νέμεσιν* mit offenbar schon gesunkener Inhaltsbedeutung. Vgl. ferner das Adelon aus der Anthologia Palatina, zitiert S. 17.

[7]) Philoktet erinnert den Neoptolemus, als er ihm den Bogen gibt, an das Walten des Phthonos, das hohes Glück mit tiefem Leide lohnt: *ἰδοὺ δέχου, παῖ· τὸν Φθόνον δὲ πρόκυσον μή σοι γενέσθαι πολύπον' αὐτὰ μηδ' ὅπως ἐμοί τε καὶ τῷ πρόσθ' ἐμοῦ κεκτημένῳ* (Soph. Phil. 776 ff.).

[8]) Plutarch (Titus) 381 d: *τὰς δὲ Μαρίου τύχας Ῥωμαῖοι γελῶντες ἁλωμένου καὶ πτωχεύοντος ἐν Λιβύῃ μετὰ μικρὸν ἐν Ῥώμῃ σφαττόμενοι καὶ μαστιγούμενοι προσεκύνουν.* — Polybius XV, 19, 5: *οὐ προσκυνεῖ τὴν τύχην, εἰ γεγονὼς ὑποχείριος, τοιούτων τυγχάνει φιλανθρωπιῶν.*

küßt, das Leben zu schenken oder zu nehmen; sein Sklave bleibt er auf alle Fälle.

Auch hinter dem Wort des Sokrates: *Προσκυνῶ δὲ Ἀδράστειαν* darf man wohl tieferen Ernst sehen, wenngleich Glaukon in der scherzhaften Wendung des Dialogs eine lachende Erwiderung darauf gibt. Aber unfreiwillig jemandes Mörder oder Betrüger werden zu müssen, ist in der Tat ernstes Verhängnis genug.[1]) Um so ruchloser mußte frommen Ohren die schamlose Begrüßung des Kaisers Nero durch Tiridates in Rom klingen, der ihn nicht nur Gott, sondern auch seine Moira und Tyche nannte: *καὶ ἦλθόν τε πρὸς σὲ τὸν ἐμὸν θεὸν προσκυνήσων σε ὡς καὶ τὸν Μίθραν καὶ ἔσομαι τοῦτο, ὅ, τι ἂν σὺ ἐπικλώσῃς. Σὺ γάρ μοί καὶ Μοῖρα εἶ καὶ Τύχη.*[2])

Sonst aber scheint, je mehr in der Entwicklung der hellenistischen Religiosität die Linie der Menschenvergötterung offenbar wurde, desto stärker der Alpdruck der *εἱμαρμένη* empfunden worden zu sein. Das beweist, daß man die polytheistische, allzu menschliche Vordergrundsreligion letzten Endes doch nicht ernst genommen hatte, sie, die als ein Spiel der Phantasie dieses der schönen Form hingegebenen Volkes und seiner Kultur, sich über die tieferen religiösen Ansätze der ursprünglichen Volksreligion, sie mehr und mehr verschüttend, gelagert hatte.

Die vollkommene, den Sterblichen an Gestalt und Gedanken nicht vergleichbare Gottheit, die Xenophanes dem Anthropomorphismus der polytheistischen Religion gegenübergestellt hatte,[3]) wie auch alle Gottesspekulationen der späteren Philosophie konnten niemals der breiten Masse irgendwie ein lebendiges, göttliches Gegenüber werden, dem man mit wirklichem, lebendigem Anbetungsbewußtsein sich hätte nahen können.

---

[1]) Platon, Politeia V, 451 a.

[2]) Cassius Dio, hist. rom. 58, 1 ff.

[3]) Diels Fragmente der Vorsokratiker I², Berlin 1906, Fr. 23, 10 ff. Vgl. Wendland a. a. O. S. 100 ff.

Mit der Erfahrung der *Μοῖρα* aber an die Grenze der wirklichen Religion, an den deus absconditus gekommen, versuchte man indessen auch wiederum, die Moira einzubeziehen in die sichtbaren Begreiflichkeiten der Mythologie, indem man auch der Nemesis und Tyche[1]) Tempel und Feste weihte, indem man ihre unbegreifliche Macht in das Walten der Gestirne verlegte, indem man sie durch die Astrologie berechenbar zu machen suchte, indem man in allen möglichen Weihen und Mysterien eine Versicherung vor den drohenden Schrecken der rätselvollen, ewigen Macht sich zu erwerben trachtete oder sie in gnostischen Spekulationen in einer Art begreiflichen Naturprozesses harmlos machte. Aber es war doch letzten Endes die Angst vor der dunklen Wand und Grenze, die die Fragenden in all die verschiedenen synkretistischen Kulte ruhelos hineintrieb.

Überschaut man dies ganze Streben, zum rechten Gegenstand der Anbetung zu kommen, so zeigt sich, daß die Anbetung nie loskommt vom sinnlich Greifbaren des Gegenstandes und daß sie ihn im sinnlich Greifbaren allein deuten und erfassen will. Das zeigt sich aber nicht nur in der hellenistischen Religiosität, sondern auch im ägyptischen Kultus und den andern orientalischen Kulten.

Und dieser sinnliche Gegenstand ist es, der es nicht zu einer Anbetung kommen läßt, die beides in sich schlösse, einerseits eine volle, uneingeschränkte Abhängigkeit und den tiefen Ernst, wie er in der Moira geahnt wird, zugleich aber auch tiefstes Vertrauen und eine Liebe zum Gegenüber der Anbetung, die über eine nur freundschaftliche Annäherung der griechischen Proskynese weit hinauskommt.

Aber hier dürfte die grundsätzliche Frage zu stellen sein, ob einem solchen „Gegenstand" gegenüber letzten Endes nicht alle Versuche, vom Menschen aus an den Gegenstand der Anbetung heranzukommen, überhaupt scheitern müssen, sei es, daß sie ihn durch Versichtbarung des Gegenstandes in der Schöpfung oder durch die Mythologie, sei es, daß sie

---

[1]) Vgl. Nilsson in Chantepie de la Saussaye a. a. O. S. 406 f.

ihn in der Gedankenarbeit der Spekulation erreichen wollen; ob nicht der Gegenstand verschlossen bleiben muß, solange er sich nicht selbst erschließt.

Dem in die polytheistische Götterwelt unübersehbar gespaltenen Gegenstand der Anbetung seiner Nachbarvölker stellte das Judentum die Verkündigung von der Offenbarung des einen Gottes entgegen, der einzig und allein angebetet werden darf. *προσεκύνουν ἕνα θεὸν καὶ μέγιστον καὶ ἀλεθῆ μόνον*, heißt es von den Juden bei Josephus (a VIII, 343). Und hier war diese Formel vom *θεὸς μέγιστος* in Wahrheit ernst genommen, nicht wie in den zahllosen Akklamationen und Inschriften heidnischer Denkmäler, wo sie bald dem einen, bald dem andern Gott zuerteilt wird, oft nur eine Phrase huldigender Schmeichelei.[1])

Zwar fand bei gebildeten griechischen Zeitgenossen die hier geforderte Anbetung des einen unsichtbaren Gottes oft weniger Verständnis, als man vermuten möchte;[2]) es störte den Eindruck der jüdischen Verkündigung, daß diese durch die fortschreitende Entwicklung des Judentums zur erstarrten Ritualreligion mit den Heiden sonderbaren Vorschriften, zur verletzenden Abschließung gegen die Andersgläubigen und durch Eigenschaften jüdischen Wesens, die schon damals den Antisemitismus hervorriefen, zu sehr im allgemeinen Urteil mit Voreingenommenheit belastet war. Gleichwohl schritt die eifrige jüdische Propaganda gerade dadurch, daß sie einen den Heiden einzigartigen Gottesgedanken und die bildlose Gottesverehrung, die auf Hellenen den Eindruck der Philosophie machte, in den Vordergrund stellte, anfangs von Erfolg zu Erfolg und arbeitete so der christlichen Mission in der hellenistischen *οἰκουμένη* die Bahnen vor.[3])

---

[1]) Belegstellen S. 92, A. 4.

[2]) Schürer III, S. 150 ff.: Die Ablehnung Juvenals (Sat. XIV, 97): Nil praeter nubes et caeli numen adorant. Frühere Zeugnisse, so bei Strabo und Theophrast, lauten günstiger, weil diese die Juden noch als Philosophen ansehen. Vgl. Wendland a. a. O. S. 195 ff.

[3]) Vgl. A. Harnack, Mission und Ausbreitung, Leipzig 1902, S. 1 ff. Karl Axenfeld, Die jüdische Propaganda als Vorläuferin und Wegbereiterin

Wie ängstlich das Judentum selbst den erhabenen Gegenstand seiner Anbetung gegen alle andere Anbetung heidnischer Gottheiten abzugrenzen sich bemühte, davon zeugt u. a. der Sprachgebrauch des Josephus in bezug auf *προσκυνεῖν*, wenn er im selben Zusammenhang von der Verehrung Gottes und heidnischer Gottheiten spricht. Die Anbetung heidnischer Götter gibt er dann mit Vorliebe durch *προσκυνεῖν* wieder, z. B. *προσκυνεῖν ξενικοὺς θεούς* (a IX 96), *ἀλλοτρίους θεούς* (IX 98), *ἰδίους θεούς* (VIII 317).[1]) Die Verehrung des einen und wahren Gottes Israels wird im Gegensatz dazu aufgeführt durch *θρησκεύειν* oder *σέβειν* oder auch *τιμᾶν*. So im Dekalog (III 91):

ὁ πρῶτος λόγος, ὅτι θεός ἐστιν εἷς καὶ τοῦτον δεῖ σέβεσθαι μόνον· ὁ δὲ δεύτερος κελεύει μηδενὸς εἰκόνα ζῴου ποιήσαντας προσκυνεῖν.

Die Anbetung Gottes in Jerusalem (*θρησκεύειν*) steht im Gegensatz zur Verehrung der goldenen Kälber des Jerobeam (*προσκυνεῖν τὰς δαμάλεις* VIII 248). Ebenso IX 133: *τὴν μὲν τοῦ μεγίστου θεοῦ θρησκείαν ἐγκαταλιπεῖν τοὺς δὲ ξενικοὺς προσκυνεῖν.*

Er verwendet also absichtlich nicht dasselbe Wort für die Anbetung des Gottes Israels und der heidnischen Gottheiten, wenn er auch gelegentlich einmal *σέβειν τὰ εἴδωλα* (IX 99) und *σέβειν* vom Kult der midianitischen und moabitischen Götter durch verführte Juden gebraucht (IV 130, 137). Ist im allgemeinen *θρησκεία* und *θρησκεύειν* für die Gottesverehrung wegen seiner priesterlichen Neigung zum Ritual auch ein Lieblingswort des Josephus, so gebraucht er *προσκυνεῖν*[2]) für die Anbetung des Gottes Israels seitens der Juden

der urchristlichen Mission. Missionswissenschaftl. Studien, Festschrift für G. Warneck, Berlin 1904, S. 1 ff. Über das Diasporajudentum in seiner Verkündigung des Monotheismus siehe Bousset-Greßmann a. a. O. S. 192 ff.

[1]) Vgl. ferner VIII 271, IX 135, 139, 255, 261, X 69, 213, 214, c. Ap. 239, 261.

[2]) Vgl. A. Schlatter, Wie sprach Josephus von Gott, Beiträge zur Förderung christl. Theol. XIV, Gütersloh 1910, S. 77 über *θρησκεία* und S. 76 über *εὐσέβεια*, S. 74 über *προσκυνεῖν*, S. 77 über *σέβειν*. Ferner vgl. B. Brüne, Flavius Josephus und seine Schriften in ihrem Verhältnis

und Proselyten, aber auch für die der Heiden, wenn kein besonderer Gegensatz vorliegt. Von Juden z. B.: *ἐν τῇ ὁδῷ προσκυνῆσαι τῷ θεῷ πορευομένους εἰς Βέθηλα* (a VI 55), ferner: *Οἱ δ' Ἰσραηλῖται τοῦτ' ἰδόντες ἔπεσον ἐπὶ τὴν γῆν καὶ προσεκύνουν ἕνα θεὸν καὶ μέγιστον καὶ ἀληθῆ μόνον ἀποκαλοῦντες* (VIII 343).[1]) Von Proselyten (XX 49. 71) von der adiabenischen Königin Helena, die zum Tempel nach Jerusalem wallfahrt. Selbst Heiden müssen Ehrfurcht empfinden vor der Heiligkeit des Ortes, auf dem der Tempel steht, und beten daselbst an (b V 402),[2]) wie auch Darius den Gott Daniels preist: *ἐπαινῶν τὸν θεόν, ὃν Δανίηλος προσκυνεῖ* (X 263).[3])

---

zum Judentum, zur griech.-röm. Welt und zum Christentum, Gütersloh 1913, über diese Wörter.

[1]) Vgl. noch a VIII 25. Dazu die Stellen von der Anbetung des Tempels, s. S. 94 f.

[2]) Weitere Belegstellen b V 381, b II 341, a XI 331—333, XI 3, vgl. auch S. 94 f. Selbst der heidnische Götze Dagon muß vor der Bundeslade seine Proskynese bezeugen. Er liegt, von seinem Sockel herabgestürzt, in der Haltung der Proskynese vor der Lade (a VI 2) nach 1. Sam. 5, 2 ff.

[3]) Über den Gebrauch von *προσκυνεῖν* zur Kennzeichnung der profanen Huldigung bei Josephus wäre hinzuweisen auf die Proskynese der Sklaven vor dem Herrn: a II 11 *οἱ δοῦλοι τοὺς δεσπότας*, der Untertanen vor dem König, so Davids vor Saul a VI 285: *προσκυνεῖ τε αὐτὸν πεσὼν ἐπὶ πρόσωπον ὡς ἔθος*, ja der Bathseba vor David VII 349, 354, des Boten und anderer vor dem König VII 187 (Joab) 211, 250, 266, 275, 114, VIII 386, 331, alles offenbar auch in Anlehnung an den Sprachgebrauch der LXX. Aber auch aus seinem zeitgenössischen Sprachgebrauch wählt er das Wort für die Proskynese vor fremden Fürsten (XX 28), so vor der Königin Helena, „wie es bei ihnen Sitte". Vgl. dazu auch die Anmerkung Zahns im Matth.-Kommentar zu Mt. 2, 2, Nr. 82. XX 56 vollzieht ein Herrscher vor dem andern die Proskynese; ein Fürst vor dem andern XX 65. — Ein Gebrauch in metaphorischer Bedeutung im zeitgenössischen hellenistischen Sinn findet sich in der Rede des Josephus an die Juden auf der Tempelmauer, die ganz vom Standpunkt des römischen Beauftragten stilisiert ist (b II 360): *Μακεδόνες πρὸς οὓς μεταβέβηκεν ἡ τύχη* (sic!) *προσκυνοῦσιν* ... ebenso (366) von den 500 Städten Asiens, die sich den Römern unterworfen haben, *ἕνα προσκυνοῦσιν, ἡγεμόνα καὶ τὰς ὑπατικὰς ῥάβδους* (die Stäbe der Konsuln), (380): *πάντων δὴ σχεδὸν τῶν ὑφ' ἡλίῳ τὰ Ῥωμαίων ὅπλα προσκυνούντων ὑμεῖς μόνοι πολεμήσετε;*

Es ist bereits darauf hingewiesen worden, wie im Spätjudentum mit der steigenden Linie der Entwicklung zu immer weiterer Transzendenz des Gottesbegriffs die Sphäre der Zwischenstufen zwischen Gott und der Menschenwelt eine immer höhere Bedeutung gewann. Ebenso der Ort der Anbetung und manches, was zur Verehrung Gottes in besonderer Beziehung stand. Und man darf wohl mit dem Kerygma Petri eine direkte gelegentliche Anbetung der Engelwesen im Spätjudentum voraussetzen.[1]) Seiner Kritik der jüdischen Engelverehrung wird eine richtige Beobachtung zugrunde liegen.[2])

In diesen Zusammenhang darf man auch die Proskynese vor Menschen ziehen, sofern sie nämlich mehr ist als nur eine besondere huldigende Begrüßung profaner Art. Wenn die Macht Gottes in einem Menschen sich offenbart als gegenwärtig in die Erscheinung tretend, dann kommt es zu einer inhaltlich anders bestimmten Art von Proskynese; so etwa vor Elias, vor dem der Abgesandte Ahabs, der jahwegläubige Prophetenfreund Obadja, in die Knie sinkt: *καὶ προσεκύνησεν αὐτόν*, nach der Auffassung des Josephus (a VIII 331).[3]) Ebenso verstehen die Septuaginta die Proskynese der Prophetenschüler vor Elisa (2. Kön. 2, 15), als sie

---

[1]) Vgl. über den Engelkult Bousset-Greßmann a. a. O. S. 330. E. Lohmeyer, Kommentar zur Offenbarung Johannis (Lietzm., Handbuch) zur Stelle 22, 10.

[2]) „Verehrt auch nicht auf Juden Weise. Denn auch jene, in dem Wahne, Gott allein zu kennen, haben keine Erkenntnis, da sie Engeln und Erzengeln dienen" (s. S. 91, A. 2). Vgl. die Ablehnung des Engelkults in Apok. 19, 10; 22, 8; Asc. Jes. 7, 21. 35; 8, 5; 9, 31; vgl. Kol. 2, 18 ff.

[3]) Die LXX haben hier nicht *προσκυνεῖν* nach dem Urtext, wo es bloß heißt וַיִּפֹּל עַל־פָּנָיו ohne eine Konstruktion mit השתחוה. So übersetzen sie nur *ἔπεσεν ἐπὶ πρόσωπον αὐτοῦ καὶ εἶπεν*. Vgl. auch 2. Kön. 1, 13, wo der dritte zur Gefangensetzung des Propheten Elias mit 50 Mann ausgesandte Hauptmann vor dem Propheten niederfällt. Diese Proskynese ist nicht die der gläubigen Haltung wie in der obigen Stelle, sondern nur die eines Schutzflehenden. Man kann ihr das Niederfallen der Häscher Jesu (Joh. 18, 6) zur Seite stellen *ἦλθαν εἰς τὰ ὀπίσω καὶ ἔπεσαν χαμαί*.

erkennen, daß der Geist auf ihn gekommen ist. Nach den Septuaginta: *Καὶ εἶδον αὐτόν ... καὶ εἶπον· ἐπαναπέπαυται τὸ πνεῦμα Ἠλειοῦ ἐπὶ Ἐλεισαῖε· καὶ ἦλθον εἰς συναντὴν αὐτοῦ καὶ προσεκύνησαν αὐτῷ ἐπὶ τὴν γῆν.*

Im Vergleich mit einer solchen Lage, der man als neutestamentliches Seitenbild etwa die dort abgewiesene Proskynese des Hauptmanns Cornelius vor Petrus gegenüberstellen könnte, *πεσὼν ἐπὶ τοὺς πόδας προσεκύνησεν* (Act. 10, 25), bedeutet die von Josephus gebilligte Proskynese der Festpilger vor den mit den Festgewändern geschmückten Hohenpriestern eine abergläubische Huldigung ebenso wie die vor dem hypostasierten Gottesnamen, dem Tetragramm, wenn es in höchster Not ausgesprochen wurde.[1])

Die Proskynese der Menge im Tempelhofe bei Nennung des heiligen Gottesnamens am großen Versöhnungstage darf aber nicht auf derselben Stufe gesehen werden, da sie hier an heiliger Stätte eine kultisch symbolische Bedeutung im Anbetungsakt des Gottesdienstes hatte.

Die Kritik, die das Judentum am heidnischen Gegenstand der Anbetung übte, ist früher (S. 78 und 87, A. 4) schon gestreift worden. Ihre systematische Zusammenfassung gibt Philo.[2]) Er sieht einen Trug in dem Wege, den die heid-

---

[1]) Schlatter, Wie sprach Josephus von Gott?, a. a. O. S. 10, führt aus, daß Josephus, da er Hebräisch verstehe, das Tetragramm kenne. „Die höchste Beschwörung geschieht durch das *ἐπικαλεῖσθαι τὸ φρικτὸν ὄνομα τοῦ θεοῦ* b V 438. Beim „furchtbaren" Namen Gottes denkt er schwerlich an seine üblichen Benennungen, sondern auch an das Tetragramm. Es ist nicht unmöglich, daß es im Jahre 70 in Jerusalem noch Männer gab, die es in der höchsten Not, um sich die letzten Lebensmittel zu retten, noch aussprechen konnten in der Hoffnung, die Zeloten beugten sich vor ihm." Vgl. Alexanders Proskynese vor dem Hohenpriester S. 63.

[2]) IV 283, 11 ff. (= de decalogo 64 ff.). Vgl. ferner VI 48, 14 (de vita contempl. 9), wo seine Kritik starke Ausdrücke gebraucht: Die Heiden verehren *μεστὰ περιττωμάτων ἰοβόλα τε καὶ ἀνθρωποβόρα καὶ νόσοις ἁλωτὰ παντοίαις καὶ οὐ μόνον θανάτῳ τῷ κατὰ φύσιν ἀλλὰ καὶ βιαίῳ πολλάκις διαφθειρόμενα προσκυνοῦσιν, οἱ ἥμεροι τὰ ἀνήμερα καὶ ἀτίθασα καὶ οἱ λογικοὶ τὰ ἄλογα καὶ οἱ συγγένειαν ἔχοντες πρὸς τὸ θεῖον τὰ μηδ' ἂν Θερσίτῃ συγκριθέντα, οἱ ἄρχοντες καὶ δεσπόται τὰ ὑπήκοα φύσει καὶ δοῦλα.* Es folgt dann auch eine Kritik der Mytho-

nische Anbetung gegangen ist, nur das Sichtbare zu verehren und den unsichtbaren Gott zu vergessen oder gar zu lästern. Von diesem Trug will die jüdische Verehrung Gottes sich fernhalten und nicht das, was verwandter Natur mit uns ist,[1]) göttlich verehren, und hätte es auch ein reineres und für Unsterblichkeit mehr gemachtes Wesen erhalten: *τοὺς ἀδελφοὺς φύσει μὴ προσκυνῶμεν εἰ καὶ καθαρωτέρας καὶ ἀθανατωτέρας οὐσίας ἔλαχον.* Der eine Schöpfer des Alls, der Vater aller Dinge, wird all dem anderen, was erschaffen ist und was miteinander verwandt ist, gegenübergestellt. „Wir wollen vielmehr mit Herz und Mund und mit aller Macht uns dem Dienste (*θεραπεία*) des Unerschaffenen, des Ewigen, des Urhebers des Weltalls, hingeben mit Anspannung aller unserer Kräfte."[2]) Es wird dann ein Unterschied gemacht zwischen der Naturvergötterung bildloser Art (Sonne, Gestirne), die zwar auch Sünde sei, aber weit weniger schlimm als die andere, die Verehrung der Götzenbilder.[3]) Hier schüttet Philo den ganzen schon in

logie. Ferner IV 238, 19 (de vita Mosis II 165) Anbetung des goldenen Kalbes *χειροποίητον κατασκευάσαντες ταυρόμορφον θεὸν οὐ θεὸν προσκυνοῦσι καὶ θύουσι*; IV 185, 15 Balak führt den Seher auf einen Hügel, *ἔνθα καὶ στήλην συνέβαινεν ἱδρῦσθαι δαιμονίου τινός, ἣν οἱ ἐγχώριοι προσεκύνουν.* Schließlich V 136, 2 f. (de spec. leg. II 198 f.). „Nie bezeichnen wir die Gnadengaben der Natur als die Ursache unserer Erhaltung, sondern den Erzeuger, Vater und Erhalter der Welt." Damit sie (beim Zuge durch die Wüste durch Manna ernährt), ... ohne sich viel um die Gaben zu kümmern, nur den Geber anbeten sollten: *ἵνα ... τὸν χορηγὸν θαυμάζωσι καὶ προσκυνῶσι καὶ τοῖς ἁρμόττουσιν ὕμνοις καὶ εὐδαιμονισμοῖς γεραίρωσιν.* Vgl. zur Apologetik Philos noch J. Geffcken, Zwei griechische Apologeten, Leipzig und Berlin 1907, S. XXVI ff.

[1]) Vgl. dagegen Apg. 17, 28 f.

[2]) Der Unterschied zwischen den hier in philosophische Begriffssprache gefaßten Formulierungen des Inhalts alttestamentlicher Offenbarung und der jüdischen Frömmigkeit einerseits und anderseits den neutestamentlichen Aussagen über das Gott-Welt-Menschenverhältnis aus der Verbindung mit dem „Vater Jesu Christi" unter soteriologischem Gesichtspunkte muß beachtet werden. 1. Kor. 8, 4: *ἡμῖν εἷς ὁ πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα.* 2. Kor. 5, 19: *θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ.* Unter diesem Gesichtspunkt steht auch die Erörterung Röm. 1, 20 ff.

[3]) Allerdings ist nicht zu verkennen, daß Philo den Gestirnen, die er als Unterbefehlshaber, nicht als selbständige Regenten angesehen haben

der jüdischen Literatur traditionell gewordenen Spott[1]) über die Verfertiger der Götzenbilder und ihre Kunstwerke aus. Sie sollten lieber ihre eigenen Hände anbeten.[2]) Niemals würden doch die Menschen wünschen, die an Götter glauben, diesen an Wesen gleich zu werden, stumm und unbeweglich im Tempel zu stehen. Widersinnig sei es, daß beseelte Menschen unbeseelten Dingen Anbetung darbrächten.[3]) Vor allem stelle die Verehrung der heiligen Tiere in Ägypten, unter denen auch die wildesten seien, Löwen und Krokodile (*ἃ σέβωσιν καὶ τιμῶσιν*), die traurigste und lächerlichste Entartung des Götzendienstes dar. Deshalb habe Gott aus dem Gesetz jede derartige Vergötterung verbannt und zur Verehrung des wahrhaft seienden Gottes aufgefordert, nicht weil er für sich Ehre brauchte — denn der sich selbst vollauf Genügende bedürfe eines andern nicht —, sondern weil er das Menschengeschlecht auf einen sicheren Weg habe führen wollen, damit es der Natur folge und dadurch das edelste Ziel erreiche, nämlich die Erkenntnis des wahrhaft Seienden, der da sei das erste und vollkommenste Gut, von dem wie von einer Quelle der Welt und dem, was in ihr ist, das Gute im einzelnen gespendet werde. Hier kommt die Denkform der griechischen Philosophie zutage, die nach dem reinen „Sein" strebt, eine für den geoffenbarten Gott der Schrift Alten Testaments, der der Herr des Willens und der lebendigen Bewegung der Kräfte der Geschichte ist, richtig genommen, völlig unzutreffende Bezeichnung. Ferner erscheint hier der pädagogische stoische Zweckgedanke, unter dem die Religionsgeschichte gesehen wird.[4])

---

will (*οὐκ αὐτοκρατεῖς νομιστέον, τὴν ὑπάρχων τάξιν εἰληφότας*, vgl. S. 78), unter keinen Umständen Anbetung zubilligt: *ἐὰν δέ τις τὴν τοῦ ἀϊδίου καὶ ποιητοῦ θεραπείαν ἄλλῳ προσνέμῃ νεωτέρῳ καὶ γενητῷ, φρενοβλαβὴς ἀναγεγράφθω.*

[1]) S. 87, A. 4. Sapientia Salomonis c. 13 f.

[2]) IV 285, 9: *ἤδη γάρ τινας οἶδα τῶν πεποιηκότων τοῖς πρὸς ἑαυτῶν γεγονόσιν εὐχομένους τε καὶ θύοντας, οἷς πολὺ βέλτιον ἦν ἑκατέραν τῶν χειρῶν προσκυνεῖν.*

[3]) IV 286, 4 *μηδεὶς οὖν τῶν ἐχόντων ψυχὴν ἀψύχῳ τινὶ προσκυνείτω.*

[4]) Zur Stellung des Josephus den anderen Religionen gegenüber bemerkt Schlatter (a. a. O. S. 67): „Die Formel *τὸ πάτριον* nennt wohl

Über die Kritik Philos am römischen Kaiserkult ist schon oben (S. 102) einiges mitgeteilt worden. Er hat auch ein Auge für die psychologische Seite der Menschenvergötterung. Der Dünkel der Menschen, sich über die Menge erhaben zu fühlen, lasse sie die Verehrung des wahren Göttlichen vernachlässigen: *ἐν πόλεσιν οὖν καὶ ὁ πάντων ἐπιβουλότατος φύεται τῦφος, ὃν τινες τεθήπασι καὶ προσκυνοῦσι τὰς κενὰς δόξας σεμνοποιοῦντες διὰ χρυσῶν στεφάνων καὶ ἁλουργίδων καὶ πλήθους θεραπευόντων καὶ ὀχημάτων ἐφ' ὧν οἱ λεγόμενοι μακάριοι καὶ εὐδαίμονες μετέωροι φέρονται.*[1]) Hierher gehört auch das Urteil über die, die den Reichtum ihrer Nächsten anstaunen und ihm huldigen und darin ein Surrogat der Gottheit finden, zu der sie beten: *ὅσοι ... οὐκ ἔχοντες ἴδιον πλοῦτον, ὃν θεραπείας ἀξιώσουσι, τὸν τῶν πλησίον τεθηπότες καὶ προσκυνοῦντες ἕωθεν εἰς τὰς τῶν περιουσιαζόντων οἰκίας ἀφικνοῦνται καθάπερ εἰς ἱερὰ μέγιστα, προσευξόμενοι καὶ τἀγαθὰ παρὰ τῶν δεσποτῶν ὡς θεῶν αἰτησόμενοι.*[2])

das stärkste Motiv, das Josephus zum Juden macht. Jedenfalls reicht es für ihn für die Apologetik völlig aus; niemand kann von einem Juden verlangen, daß er *τὸ πάτριον* preisgebe. Darum macht ihm die Frage nach den andern Religionen keine Mühe. Mit dem *εἴδωλον* ist er rasch fertig; das ist kein Gott. Beim Mythus gibt er gelegentlich euhemeristischen Deutungen Gehör. Unter dem Einfluß des Aristeas kann er auch sagen: im Grunde beteten alle denselben Gott an, der, den die Griechen Zeus nennen, sei kein anderer, als Israels Gott (12, 22)."

[1]) IV 269, 17 (de decal. 4).

[2]) V 6, 11 (de spec. leg. 24). In dieser Kritik der Anbetung des Reichtums begegnet sich Philo auch mit der Kritik der Proskynese vor den Reichen durch das Parasitengezücht der Schmeichler seitens der heidnischen Schriftsteller. Z. B. Lukians im Kataplous 11. Dieser läßt Klotho zu Megapenthes, dem zur Hölle verdammten Reichen, sprechen: „Deine Bildsäulen, die die Stadt dir errichtet hat, werden alle umgestürzt werden zum Gelächter der Beschauer." Und auf seine Gegenfrage, ob denn niemand von seinen Freunden darüber unwillig sein werde: *Τίς γὰρ ἦν σοι φίλος; ... ἀγνοεῖς, ὅτι πάντες οἱ καὶ προσκυνοῦντες καὶ τῶν λεγομένων καὶ πραττομένων ἕκαστα ἐπαινοῦντες ἢ φόβῳ ἢ ἐλπίσι ταὖτ' ἔδρων τῆς ἀρχῆς ὄντες φίλοι καὶ πρὸς τὸν καιρὸν ἀποβλέποντες;* Ähnlich steht es im Timaios (5), wo dieser sich beklagt, daß ihn, seit er arm geworden ist, niemand von denen mehr kennt und ansieht, *οἱ τέως ἀποπτήσσοντες* (die sich aus Ehrfurcht duckten) *καὶ προσκυνοῦντες κἀκ τοῦ ἐμοῦ νεύματος ἀπηρτήμενοι.*

Aber auch Philo erliegt dem mit der Verjenseitigung des Gottesbegriffs gegebenen Zuge, Anbetungswürdiges nun auch in heiligen Dingen als Ersatz für den fernen Gott zu sehen, in Dingen, die mit der Offenbarung Gottes im Zusammenhang stehen. So vor allem in der Schrift, die ihm ja als inspiriert gilt, und zwar auch in der Übersetzung der Septuaginta. Gelegentlich seiner Erwähnung der Entstehung dieser Übersetzung, die sich mit der Schilderung des Aristeasbriefs deckt,[1]) und der Festversammlung, die die Juden ihr zu Ehren noch alljährlich auf der Insel Pharus halten, meint er, daß Hellenen, die den Urtext der Schrift erlernt haben, mit staunender Ehrfurcht erkennen müßten, daß sie Schwesternschriften oder vielmehr gleichsam eine und dieselbe vor sich haben und daß jene Männer nicht Übersetzer, sondern Oberpriester und Propheten gewesen seien: *καὶ ἀμφοτέραις ταῖς γραφαῖς ἐντύγχωσι, τῇ τε Χαλδαϊκῇ καὶ τῇ ἑρμηνευθείσῃ, καθάπερ ἀδελφὰς μᾶλλον δ'ὡς μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ἔν τε τοῖς πράγμασι καὶ τοῖς ὀνόμασι τεθήπασι καὶ προσκυνοῦσιν, οὐχ ἑρμηνέας ἐκείνους ἀλλ' ἱεροφάντας καὶ προφήτας προσαγορεύοντες.*[2]) Wie die Bezeichnung Propheten beweist, ist hier mehr als eine staunende Bewunderung über eine philologische Genauigkeit gemeint, nämlich die Ehrfurcht vor der Offenbarung eines göttlichen Werkes.[3])

Jüdischer Nationalstolz paart sich mit der anbetenden Verehrung des Gesetzes, wenn er an das „große Fasten", den Festtag seines Volkes, denkt. *τίς δὲ τὴν λεγομένην νηστείαν οὐ τέθηπε καὶ προσκυνεῖ;*[4])

---

[1]) Vgl. auch Josephus a XII 114, der den bezeichnenden Zug der Erzählung des Aristeasbriefs von der Proskynese des Ptolemaios Philadelphos vor der Thora wiederholt *παραλαβὼν δ' ὁ βασιλεὺς ταῦτα ... προσκυνήσας αὐτοῖς.*

[2]) IV 209, 14 (vita Mosis II 40).

[3]) Aber gerade bei der Art, wie Philo einerseits vom Buchstaben der Schrift nichts abbrechen lassen will, anderseits aber in weitestem Maße die allegorische Erklärung handhabt, müßte ihm die Frage nach der Legitimation des Auslegers entstehen.

[4]) IV 205, 12 (de vita Mosis II, 23).

Versuchen wir, die Kritik des Judentums am Gegenstand der heidnischen Proskynese zu überblicken,[1]) so fällt der tiefe Ernst auf, mit dem das Judentum sich völlig frei gemacht hat von der Proskynese aller bildlich dargestellten Gottheiten. Daß es freilich in anderer Beziehung der Gefahr nicht Herr geworden ist, seine Offenbarung zu verdinglichen und zu vergegenständlichen und hier eine innere Inkonsequenz beging, wenn es Thora, Tempel und väterliche Tradition in übersteigerter Verehrung hielt, kam ihm nicht mehr zum Bewußtsein, weil das gegenwärtige prophetische Wort Gottes erloschen war und solange es erloschen war. Im großen und ganzen nahm es seine Kritik der heidnischen Anbetung doch zu leicht, besonders in dem wohlfeilen Spott auf die Götzen.[2])

Erst das Neue Testament ging dem richtigen Ansatz der Kritik, daß das Geschöpf an Stelle des Schöpfers in den Religionen verehrt wurde, tiefer nach und deckte die Wurzel der Entartung der Anbetung in der Anbetung des Menschen auf.

Noch eine Frage bleibt anhangsweise zu untersuchen, die eigentümliche Stellung zur Proskynese im Judentum, die das Buch Esther einnimmt.

Das Problem ist folgendes: Wie oben dargelegt worden ist, wird im Alten Testamente die profane Huldigungsproskynese ohne jedes Bedenken allen, die man ganz besonders ehren will, erwiesen, seien es Gäste oder sonst zu ehrende Personen, insbesondere den Königen.[3]) Eine Ver-

---

[1]) Vgl. noch zur Beurteilung des Heidentums durch das Judentum Bousset-Greßmann a. a. O. S. 304 f.

[2]) Wenn O. Kern in dem wundervollen 12. Kapitel über Eusebeia im 1. Bande seiner Religion der Griechen auf S. 289 sagt: „Es sind keine Götzen, zu denen der Grieche betet, sondern in seinen Göttern lebt ein Ewiges, lebt die Ehrfurcht vor der Natur, vor ihrer Erhabenheit und Schönheit, lebt aber auch das Grausen vor ihren Schrecken,“ so ist dieser idealisierende Eindruck aus der Frühzeit griechischer Religionsgeschichte genommen, wo in der Volksreligion die größere Nähe zur Schöpfung noch durchzuspüren war. Die spätere hellenistische Zeit rechtfertigt vollkommen den Standpunkt, den das Neue Testament in seinem Urteil den *εἴδωλα ἄφωνα* (1. Kor. 12, 2) gegenüber einnimmt.

[3]) S. 41, 67, 114, A. 3.

götterung der Geehrten ist damit in keiner Weise verbunden. So kann auch kein Gewissensbedenken entstehen. Wie ist es nun zu erklären, daß Mardochai mit solch fanatischer Festigkeit die Proskynese vor Haman verweigert? *πάντες οἱ ἐν τῇ αὐλῇ προσεκύνουν αὐτῷ, οὕτως γὰρ προσέταξεν ὁ βασιλεὺς ποιῆσαι· ὁ δὲ Μαρδοχαῖος οὐ προσεκύνει αὐτῷ.* Im hebräischen Texte ist von einem Gewissensbedenken mit keinem Worte die Rede.[1]) Im griechischen Zusatz heißt es bezeichnenderweise im Gebete Mardochais:

σὺ πάντα γινώσκεις σὺ οἶδας, κύριε, ὅτι οὐκ ἐν ὕβρει... ἐποίησα τοῦτο τὸ μὴ προσκυνεῖν τὸν ὑπερήφανον Ἁμάν.[2]) *ὅτι εὐδόκουν φιλεῖν πέλματα ποδῶν*[3]) *αὐτοῦ πρὸς σωτηρίαν Ἰσραῆλ, ἀλλὰ ἐποίησα τοῦτο, ἵνα μὴ θῶ δόξαν ἀνθρώπου ὑπεράνω δόξης θεοῦ. καὶ οὐ προσκυνήσω οὐδένα πλὴν σοῦ τοῦ κυρίου μου ...*[4])

Haller findet es fraglich, ob bei Mardochai „mehr nationaler Stolz oder Gewissensbedenken religiöser Art im Spiele sind — genug, ein Jude tut das nicht".[5]) Ja, aber warum tut er es nicht? muß doch hier gefragt werden.

Auch der Trotz des „steifnackigen Juden" reicht nicht aus zur Begründung einer Handlungsweise, die nirgends als persönliche Willkür, sondern als Notwendigkeit erscheint.

Die Schwierigkeiten lösen sich, wenn man hier den Einfluß des hellenischen Motivs in der Stellung zur persischen Proskynese sieht.

---

[1]) Das wäre im Sinne der andern alttestamentlichen Schriften und Apokryphen auch völlig gegenstandslos. Judith (10, 23) fällt auf ihr Angesicht und huldigt dem Holofernes; 14, 7 fällt ihr Achior huldigend zu Füßen. „Die eigentliche Anbetung vor Haman war allerdings nicht verlangt, sondern nur die Kniebeugung, die auch vor dem König gefordert und von den Juden am fremden Hofe jederzeit geleistet wurde. Mardochai kann sich also nicht auf das 2. Gebot, sondern höchstens auf den Judentrotz gegen die Amalekiter berufen." Max Haller in „Die Schriften des A. T." 2. Abt. 3. Bd. Das Judentum. Göttingen 1925². S. 328.

[2]) Vgl. E XVI 11 das Edikt des Königs *προσκυνούμενον ὑπὸ πάντων τὸ δεύτερον τοῦ βασιλικοῦ θρόνου.*

[3]) Demütigendste Proskynese ist also die mit Fußkuß verbundene.

[4]) IV 17 (CXIII). [5]) Haller a. a. O. S. 324.

Die aus Heliodors Aethiopica oben angeführte Stelle von der Verweigerung der Proskynese[1]) läßt an ein griechisches Romanmotiv denken, das schon sehr früh entstanden sein kann. Der dramatischen Spannungen hatte es genug gegeben in der Geschichte der Auseinandersetzung der Hellenen mit den Persern bis zu Alexander, wenn Griechen an die Höfe persischer Satrapen oder gar des Großkönigs gekommen waren.[2]) Schon die Beurteilung der persischen Proskynese bei den Tragikern zeigt, daß dieses Motiv früh in die Literatur kam, und die Spannungen, die Alexander bei der Einführung der Proskynese für den hellenistischen Herrscherkult zu überwinden hatte,[3]) die auch ihren literarischen Niederschlag fanden, ließen es nicht verschwinden.

Gunkel hat gezeigt, daß das hebräische Estherbuch als „geschichtlicher Roman" aufzufassen ist[4]) und daß seine Entstehung frühestens in die Mitte des 4. Jahrhunderts, also ins Ende der persischen Zeit, fällt und zwar wahrscheinlich in der jüdischen Diasporagemeinde in Susa anzunehmen ist.[5]) Wenn nun auch im hebräischen Text wirklich ein Einfluß der griechischen Sprache nicht zu beobachten sein sollte[6]) und ein Fehlen sonstiger Berührungen mit der hellenistischen Gedanken- und Kulturwelt nachgewiesen werden könnte, so würde das alles noch nichts gegen eine Möglichkeit sagen, daß nicht ein griechisches Motiv auf Umwegen in einen jüdischen Roman gekommen sein könnte.[7])

[1]) S. 105. [2]) S. 104.

[3]) S. 103 und A. 2.

[4]) Artikel „Estherbuch" in RGG.[2] Sp. 377; derselbe, Esther, Religionsgesch. Volksbücher, II. Reihe, 19/20. Heft. Tübingen 1916, S. 65 u. 76. Auch Haller faßt die Vorlage des Buchs als Roman auf: a. a. O. S. 277.

[5]) RGG.[2] Estherbuch, Sp. 381; Esther S. 86.

[6]) So Gunkel, Esther S. 86.

[7]) Für das Wandern der Motive auch auf dem umgekehrten Wege ist typisch die Achikarlegende, die den Griechen der hellenistischen Zeit bekannt war. Wendland a. a. O. S. 197 und A. 5. Vgl. Gunkel, Esther S. 65. „Wie solche Hofgeschichten damals international waren und von Volk zu Volk gingen, zeigt uns der Achikarroman" ... Und „daher ist auch die Vermutung, daß viele Motive der Esthererzählung nicht jüdischen Ursprungs seien, ohne weiteres wahrscheinlich."

Im übrigen zeugt die Art, wie das Estherbuch den Antisemitismus mit unverhohlenen Racheinstinkten betrachtet und bekämpft, für eine deutliche Berührung mit derselben Art in der hellenistisch-jüdischen Literatur.[1])

Aber selbst wenn man eine Übernahme literarischer Art eines Motivs ursprünglich griechischer Herkunft in das ursprüngliche Estherbuch glaubt ablehnen zu müssen und auch das Buch stilgeschichtlich anders auffassen zu müssen meint als einen jüdischen Roman, der eine Kultlegende zur Begründung des Purimfestes ersetzt, so ist nicht zu bestreiten, daß es auch an allen persischen Höfen eine genaue Kenntnis griechischen Auftretens gab. Und auch den Juden im persischen Reiche konnte griechischer Stolz vor Fürstenthronen und griechische Begründung dieser Haltung aus religiösen Bedenken nicht verborgen geblieben sein; ja gerade die letzteren mußten hier besonderen Eindruck machen. Haller vermutet, ähnlich wie Gunkel,[2]) als Vorlage des Buches Esther „eine persische Hofgeschichte, einen Roman, wie man im damaligen Orient noch mehr kannte"; „dieser wäre dann mit jüdischem Geist erfüllt". Auch in dieser persischen Hofgeschichte aber würde es nur von einem Griechen erzählt worden sein können, daß jemand die Proskynese vor einem Würdenträger oder dem König selbst verweigert habe.[3])

Hier ist das Estherbuch freilich nicht bis zur letzten Folgerichtigkeit gegangen. Die Proskynese sogar vor dem

[1]) Z. B. 3. Makk. 6, 21.

[2]) Esther S. 65.

[3]) Wenn Gunkel (Esther S. 16 f.) meint, daß inzwischen ein „anderer Geist im Judentum aufgekommen sei", was die früher selbstverständlich geübte Proskynese vor Menschen anlange, so sprechen die auch späterhin den Rabbinen unverfänglich gezollten Proskynesen gegen einen solchen frühen, konkret nicht zu begründenden, allgemeinen Stimmungsumschlag. Das Buch Esther ist der erste geschichtliche Ort, wo diese Proskynesenverweigerung in einem bestimmten Falle gerechtfertigt wird. Und gerade das Buch Esther übte dann erst die geschichtliche Wirkung für einen Stimmungsumschlag aus. Auch Gunkel fällt die Parallele zur Proskyneseverweigerung der Griechen auf (S. 17); es stimmt freilich nicht, wenn er sie bei den Griechen nur aus dem „Stolz des freien Mannes", „nicht aus religiösen Gründen" erklärt.

Großkönig zu verweigern, wagt es nicht. Daß Esther sie vollzogen habe, wird zugestanden (8, 3),[1] daß auch Mardochai sie vollziehen mußte, wird mit Stillschweigen übergangen. Es war für jeden orientalischen Leser klar, daß ein Hofdienst, wie er von Mardochai angenommen wird, und sei es auch der eines Juden, ohne die selbstverständliche Unterwerfung unter das Zeremoniell der Proskynese ausgeschlossen war.[2])

So wird das griechische Motiv nur dem gehaßten Volksfeind, dem „Agagiter“ Haman gegenüber in Wirksamkeit gesetzt.

Auf diese Weise erklärt sich auch, daß in den nur griechisch überlieferten und höchstwahrscheinlich von vornherein griechisch verfaßten Zusatzstücken[3]) das Motiv mit der ausgesprochen griechisch religiösen Art der Begründung einer Verweigerung der Proskynese klar hervortritt, während es im hebräischen Buche nur stillschweigend benutzt wird. Bei der großen Beliebtheit und Verbreitung des Estherbuchs im jüdischen Volke konnte es nicht ausbleiben, daß sich der hier von dem Helden Mardochai vertretene Standpunkt dann auch irgendwie in der Haltung der Juden durchsetzte.

---

1) וַתִּפֹּל לִפְנֵי רַגְלָיו
LXX: προσεκύνησεν πρὸς τοὺς πόδας

2) Wenn Wildeboer im kurzen Handk. z. A.T. Freiburg 1898, S. 184 meint: „Wie sich die Griechen dessen geweigert hatten, so verweigerte auch der Jude Mardochai dem Repräsentanten des Königs diese προσκύνησις. Man kann fragen: Hat denn Mardochai nicht diese προσκύνησις verrichtet, als er selbst vor Xerxes erschien? Die Antwort ist, man kann beim Lesen unseres Buches wohl hundert Fragen aufwerfen, worauf der Erzähler keine Antwort gibt,“ — so handelt es sich hier doch nicht darum, den Verfasser zu fragen, sondern zu fragen, woher denn der Verfasser dieses eigentümliche Motiv habe. Und da scheint die Herleitung aus den zeitgeschichtlichen Spannungen und Gedanken doch sehr viel näherliegend als die Herbeiziehung aller möglichen Götterkampfmotive aus grauester Urzeit. Ebenda S. 169 ff. Haller S. 278. Gunkel, Esther S. 17.

3) Vgl. Baumgartner, Artikel, Zusätze zum Estherbuch RGG.² Sp. 381: „Die frei erfundenen Urkunden wollen den Eindruck der Geschichtlichkeit verstärken, die Gebete die sonst fehlende Frömmigkeit nachtragen.“ Die Entstehung setzt er entweder 114 oder 48 v. Chr. Vgl. ferner Otto Stählin, Griech. Lit.-Gesch. (Iwan Müller VII 2, 1) S. 554; Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen S. 193 ff.

So erklärt sich bei Josephus, der ja auch die griechischen Zusatzstücke zu Esther benutzt hat,[1]) sein eigentümlicher Gebrauch von *προσκυνεῖν* für die Proskynese vor dem Herrscher und die profane Proskynese überhaupt. Als unterwürfigen Gruß finden wir bei ihm die Proskynese in der Schilderung des Zusammentreffens Jakobs mit seinem Bruder Esau (a I 335).[2]) Zur Erklärung des *προσκυνεῖν* der Garben seiner Eltern und Brüder vor Josephs Garbe wird hervorgehoben, daß es die Huldigungsgeste der Sklaven vor ihren Herren sei: *προσκυνεῖν καθάπερ οἱ δοῦλοι τοὺς δεσπότας* a II 11, vgl. 13). Bei dem während der Schilderung der israelitischen Königszeit häufig durch *προσκυνεῖν* wiedergegebenen Huldigungsakt ist die Anlehnung an die Septuaginta deutlich.[3]) Und zwar versteht sich jeder, der den König in einer Audienz zu Gesicht bekommt, selbstverständlich zu diesem Hofzeremoniell; der Bote, der ihm eine Nachricht bringt, der Bittsteller, der seiner Bitte einen größeren Nachdruck geben will, der Schutzflehende, der seine besonders demütige Unterwerfung und Ergebenheit bezeugen will. Bemerkenswert ist, daß der König Israels den besiegten syrischen König auf dessen Proskynese hin mit einem Kusse seiner Begnadigung versichert (a VIII 386). Öfters erfolgt mit der Proskynese zugleich noch ein besonderer Glück- und Segenswunsch. Auch Bathseba huldigt so vor ihrem Gemahl; vor der Königin selbst aber findet von ihren Söhnen eine solche Huldigung nicht statt. Es heißt von Adonia, daß er Bathseba freundlich begrüßte: *φιλοφρόνως αὐτὴν ἀσπασάμενος*.

---

[1]) Meist nach dem Vulgärtext, Stählin bei Iwan Müller S. 554.

[2]) Über die sonderbare Interpretation durch die Rabbinen, die aus dem Kusse des verhaßten Stammvaters der Edomiter einen Biß machen, dessen Folgen wegen des marmorharten Halses Jakobs lose Zähne bei Esau waren, und darum sein Weinen vor Schmerz wie bei Jakob vor Freude hervorriefen, siehe bei Strack-Billerbeck I, S. 996, 3.

[3]) a VII 2, 114, 187, 211, 250, 266, 275, 349, 354, VIII 386. Vgl. das bereits S. 114, A. 3 Erwähnte.

Wo aber Josephus Zeitgeschichtliches schildert, ist es bemerkenswert, daß er bei jüdischen Personen den Gebrauch von *προσκυνεῖν* für einen Huldigungsakt vor Menschen, ja diesen überhaupt vermeidet.[1]) Als der Rat und die Hohenpriester dem König Agrippa ihre Aufwartung machen, findet die Begrüßung durch Händereichen statt (b II 336): *καὶ ἡ βουλὴ παρῆν δεξιουμένη τὸν βασιλέα μετὰ δὲ τὴν εἰς ἐκεῖνον θεραπείαν.* In der Rede Agrippas, die die jüdische Volksmenge vom Kriege abhalten will, heißt es von den Juden, *θεραπεύειν χρῆ τὰς ἐξουσίας*, von den Makedoniern, *προσκυνοῦσιν* (b II 350. 360). Erwähnt er die Proskynese vor Menschen, so setzt er hinzu: *καθὼς ἔθος ἐστὶν αὐτοῖς* (a XX 28, vgl. VI 285) oder *κατὰ τὸ πάτριον* von den Adiabenern (a XX 56).

Die durch das Estherbuch verbreitete Stimmung hat also hier schon auf einen neuen Geschmack zur Umformung der Sitte ihren Einfluß ausgeübt. Und zwar muß gerade das religiöse Motiv, das im griechischen Zusatzstück, dem Gebet Mardochais so klar formuliert ist, einen besonderen Eindruck auf das jüdische Denken gemacht haben: *οὐ προσκυνήσω οὐδένα πλὴν σοῦ τοῦ κυρίου μου* und *ἵνα μὴ θῶ δόξαν ἀνθρώπου ὑπεράνω δόξης θεοῦ.* Daß die Proskynese keinem Götzen, sondern nur dem einen und wahren, lebendigen Gott gebühre, das war israelitischer Glaubenssatz schon längst; jetzt aber rückte auch die Überzeugung vor, daß jede übertriebene Huldigung vor Menschen, in denselben Formen wie vor der Gottheit geleistet, Gott die Ehre nehme, daß eine und dieselbe Huldigungsform nicht gleichzeitig Gott und den Menschen dargebracht werden könne, und diese Erkenntnis mußte um so deutlicher werden, je mehr die Herrscherproskynese im hellenistischen Herrscherkult und im römischen Kaiserkult den Charakter einer wirklichen göttlichen Ehrenerweisung vor dem Herrscher annahm.

---

[1]) Auch Philo fügt eine Art entschuldigender Erklärung an, als er von der alttestamentlichen Proskynese als Huldigung vor Menschen berichtet IV 96, 4: de Joseph. 164, *ἔθει παλαιῷ προσκυνοῦσιν.*

Freilich kam die Linie einer Entwicklung der Proskynese, die sich hier anzubahnen schien, auf eine ausschließliche Beschränkung ihrer Form zur Anbetung Gottes allein im Judentum nicht mehr zur vollen Entfaltung. Im einfachen Volke blieb die alte Sitte erhalten. Wie schon erwähnt wurde, ließen sich selbst die Rabbinen eine fußfällige Huldigung gefallen. Bei Frauen fand man sie ohnehin angemessen, und für Sklaven war sie einfach selbstverständlich.[1]) Das Neue Testament gibt den Tatbestand wieder, indem es zum Teil diese Proskynese unbefangen bucht, zum Teil sie schon unbequem findet und durch andere Ausdrücke ersetzt.

Vergleicht man nun die beiden Linien, in denen sich im Judentum und im Hellenismus der Gegenstand der Anbetung vom anbetenden Menschen aus darstellen läßt, so ergab sich, daß das polytheistische Heidentum und der Synkretismus im Bestreben, zum rechten Gegenüber der Anbetung zu gelangen, sich den Gegenstand der Anbetung, vom sinnlich Greifbaren nicht loskommend, selbst schaffen und dauernd neu zu gestalten versuchen. Selbst da, wo sie sich zum Blick auf den *θεὸς μέγιστος* zu erheben scheinen, verdeutlichen sie ihn sich in einem darzustellenden Gegenstand oder intellektuell erkennbaren Objekt.[2]) So fehlt ihrem Anbetungsstreben die letzte Sicherheit des Vertrauens, daß man wirklich das Allerletzte im Anbetungswürdigen vor sich hat, hinter dem keine weitere Gefahr und Tiefe mehr lauert.

Das Judentum sah sich vor das Gegenüber seiner Anbetung gestellt durch den Anspruch der Offenbarung des

---

[1]) Vgl. wie oben Josephus a II 11, dazu Matth. 18, 26 *πεσὼν οὖν ὁ δοῦλος προσεκύνει αὐτῷ.*

[2]) Ein treffender Ausdruck dafür ist der Ausspruch Dions von Prusa: „Der höchste Gott ist der Friede; er ist Vater, Erlöser und Hüter der Menschen und milde in alle Wege; und siehe, er ist auf Erden erschienen. Denn so milde ist auch der Zeus des Phidias. Der höchste Gott ist aber der König der Welt: so großartig und in sich sicher ist auch der Zeus des Phidias. Gott ist Wächter der Gesetze: so feierlich und streng ist auch die Majestät dieses Bildes.“ Zitiert nach Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen, Tübingen 1924², S. 9*. Vgl. über Dion v. Prusa, L. Deubner in Chantepie de la Saussaye, Bd. II, S. 482.

einen unsichtbaren Gottes, des Schöpfers von Himmel und Erde, und des Herrn, der Gehorsam verlangt. Diese Offenbarung war ihm im Wort und Gesetz Gottes geworden. Dies Gegenüber war kein Gegenstand unter Gegenständen, sei es auch als größter und umfassendster, sondern fordernder und begnadigender Wille und in seinem Heilshandeln anzubeten. Aber indem das Judentum aus der Offenbarung, die ihm gegeben war, selbst einen Gegenstand machte, kam es in eine unlösbare Schwierigkeit, die mit der Verjenseitigung des Gegenüber noch stieg. Es fehlten ihm in der verwirrenden Mehrheit dessen, was nun mit dem Anspruch des Ehrfurcht und Unterwerfung Heischenden vor den Gewissen stand, Gesetz, Heilige Schrift, Kultus, Tempel, väterliche Überlieferungen, die vom Gegenüber der Anbetung legitimierte, unbedingt autoritative Instanz, die dem Anbetungsakt eine eindeutige Beziehung auf sein Gegenüber in der Gewißheit hätte geben können, daß der menschliche Wille zur Anbetung und die göttliche Annahme der Anbetung sich völlig deckten.

Und so gehörte die Zukunft des Missionsgedankens von dem allein anzubetenden einen und wahren Gott nicht dem Judentum. Um so bedeutsamer ist, daß in der prophetischen Weissagung des Alten Testaments die eschatologische Hoffnung, daß alle Heiden und Völker durch den Segen der Söhne Abrahams in der Anbetung des e i n e n Gottes gesegnet werden sollen, sich verbunden findet mit der messianischen Weissagung. *Οἶδα ὅτι Μεσσίας ἔρχεται ὁ λεγόμενος Χριστός. ὅταν ἔλθῃ ἐκεῖνος ἀναγγελεῖ ἡμῖν ἅπαντα.*[1]) Dieses Wort der Samariterin zeigt, daß nicht nur im Judentum seit dem Prophetismus Israels, sondern auch im Volke der Samariter in bezug auf die rechte Anbetung noch eine lebendige Erwartung vorhanden war.

---

[1]) Joh. 4, 25.

Kap. 5.

Empfindung, Ausdruck und Gestaltung der Anbetung.

Worin drückt sich nun aus, was der Anbeter in der Proskynese vor dem Gegenstand seiner Anbetung empfindet, und welche Gestaltung erhält sein Anbetungsstreben für die innere Gemütsbewegung?

In der antiken und orientalischen Welt liegt der Hauptton der Proskynese ja auf der Handlung, auf der Bewegung des Körpers zu einer bestimmten Haltung und Gebärde.[1])

So zeigt es schon die sprachgeschichtliche Entwicklung der Wörter *προσκυνεῖν* und hischtachawah, und so hat es auch die Erörterung über die Formen der Proskynese herauszustellen gesucht. Unser deutsches „anbeten" darf uns in keiner Weise veranlassen, von vornherein einen andern Ton bloßer innerer Empfindung auf *προσκυνεῖν* zu legen.

Der Drang des naiven Menschen, durch eine körperliche Haltung und Gebärde vor der Gottheit sein Verhältnis zu ihr darzustellen, wenn er ihre Macht spürt oder sich vor ihre überragende Majestät gestellt weiß, bleibt lange der vorherrschende, bis dann der Ton auch auf andere Momente der Ausdrückbarkeit dieses Verhältnisses gelegt wird, ohne aber, wenn er sich auch verschiebt, den der Körperhaltung je ganz zu verdrängen. Auch wir noch erheben uns, neigen das Haupt oder falten die Hände, um unsere Anbetungshaltung auszudrücken. Dem primitiven Menschen aber steht vor allen andern eben oft nur die Möglichkeit zu Gebote, durch eine Handlung des Sichniederbeugens bis zur Darstellung der eigenen Kleinheit im Staub vor den Fußsohlen des Anzubetenden seiner Erkenntnis vom Abstande des Größenverhältnisses zwischen ihm und der zu verehrenden Macht den nötigen Ausdruck zu verleihen. Der Kuß stellt dann das scheue Streben dar, doch nicht beziehungslos zu dieser Macht zu bleiben, sondern eine Berührung mit ihr herzustellen.

---

[1]) Vgl. auch den Artikel „Adoration" in Daremberg-Saglio, Dictionnaire des antiquités grecques et romaines, 1. Bd., S. 80.

Der tatbetonte Ausdruck der Anbetung herrscht also von vornherein durchaus vor, und er bleibt auch in aller Proskynese und Anbetung später irgendwie erhalten. Eine Anbetung, bei der das aktive Moment völlig ausgeschaltet werden soll, stammt weder aus der griechischen noch der israelitischen Religion, sondern aus ganz anderen Quellen.

Das tatbetonte Moment der Anbetung ist so stark, daß die bloße Körperstellung ihm nicht einmal genügt. Begleitende Handlungen geben ihm noch ein größeres Gewicht. Wie man in der profanen Proskynese dem Mächtigen Geschenke bringt, — etwa Abigail dem David [1]) — oder wie bei der „Unterwerfungs“proskynese Tribute dargebracht werden, etwa der Tribut Jehus, dargestellt auf dem schwarzen Obelisken Salmanassars III. [2]) oder die Tributdarbringung vor Alexander in der Schilderung des Pseudo-Kallisthenes, [3]) so auch bringt man der Gottheit mit der Proskynese die Opfer dar. Unter den andern Bedeutungen, die das Opfer hat, [4]) ist auch diese wirksam, der Gottheit einen Beweis zu erbringen, daß das durch die Gebärde angedeutete Huldigungsverhältnis der Proskynese auch in Wirklichkeit vorhanden ist.

So heißt es im Psalm 96 (V. 7 f.), wo die Völker der Heiden aufgefordert werden, Jahwe in seinem Tempel zu huldigen:

> *ἐνέγκατε τῷ κυρίῳ δόξαν καὶ τιμήν, ἐνέγκατε τῷ κυρίῳ δόξαν ὀνόματι αὐτοῦ, ἄρατε θυσίας* [5]) *καὶ εἰσπορεύεσθε εἰς τὰς αὐλὰς αὐτοῦ.*

---

[1]) 1. Sam. 25, 18 ff. [2]) s. S. 71.

[3]) *Καὶ τὴν Ῥώμην καταλαβὼν καὶ σχεδὸν προϋπαντῶσιν αὐτῷ πρέσβεις ἐκ πάντων τῶν ἐθνῶν καὶ π ρ ο σ κ υ ν ο ῦ σ ι ν ἔμπροσθεν αὐτοῦ ἄγοντες δῶρα αὐτῷ χρυσὸν καὶ ἄργυρον ὅσον οὐκ ἦν ἀριθμός.* Pseudo-Callisth. ed. Car. Müller Reliqua Arriani et scriptorum de rebus Alexandri Magni fragmenta, Paris 1877, I 27.

[4]) Otto Schmitz, Die Opferanschauung des späteren Judentums und die Opferaussagen des Neuen Testaments, Tübingen 1910. S. 12: Die Absicht, die dem atl. Opfer zugrunde lag. „In allen diesen Fällen ist das Opfer vom Gebet begleitet, wobei dieser Terminus nicht nur den Dank und die Bitte, sondern auch die preisende Anbetung in sich befaßt.“ Vgl. auch Hoelemann a. a. O. S. 98.

[5]) שְׂאוּ־מִנְחָה.

Es ist in diesem ganzen zur Anbetung auffordernden Psalm alles auf Handlung eingestellt.

Auch im Neuen Testament findet sich diese Tatsache der Verbindung der Anbetung mit dem Opfer bezeugt. Bei dem Hinaufziehen nach Jerusalem, um anzubeten, ist nicht nur von dem proselytischen „Kämmerer" der Königin Kandake anzunehmen, daß seine Wallfahrt (*ἐληλύθει προσκυνήσων εἰς Ἱερουσαλήμ* Act. 8, 27) mit dem vorgeschriebenen Opfer die Anbetung vereinigte — und das Opfer wird bei vornehmen Proselyten reichlich gewesen sein,[1] — auch Paulus (*ἀνέβην προσκυνήσων εἰς Ἱερουσαλήμ* Act. 24, 11) läßt sich, um seine Volkszugehörigkeit und seine Beobachtung des Gesetzes auf jüdischem Heimatboden zu beweisen, zur Erfüllung der gesetzlichen Nasiräatsopfer bewegen,[2] wenngleich bei ihm eine innerliche Loslösung der organischen Verbindung von Anbetung und Opfer bereits stattgefunden hatte.[3] Sein Motiv, zu opfern, war ein ganz anderes geworden. Womit seine Seele wirklich beschäftigt war an der Stätte der Anbetung, das läßt seine Rede in der Apostelgeschichte vor den Juden ahnen (22, 17), wo er von einer Christusvision im Tempel spricht: *προσευχομένου μου ἐν τῷ ἱερῷ γενέσθαι με ἐν ἐκστάσει καὶ ἰδεῖν αὐτὸν λέγοντά μοι...*

Um wie viel mehr muß in dem opferfreudigen Heidentum auf eine Verbindung der Huldigung vor der Gottheit mit dem Opfer Gewicht gelegt worden sein!

In der bereits angeführten Stelle aus Lukian *περὶ θυσιῶν*[4]) werden vor der Erwähnung des Armen, der nur

---

[1]) Vgl., was Josephus von der adiabenischen Königin Helena und ihren Geschenken für den Tempel erzählt: *Ἑλένη ἐπιθυμίαν ἔσχεν ... τὸ πᾶσιν ἀνθρώποις περιβόητον ἱερὸν τοῦ θεοῦ προσκυνῆσαι καὶ χαριστηρίους θυσίας προσενεγκεῖν* a XX 49 ff.

[2]) Apg. 24, 17 *καὶ προσφοράς.*

[3]) Wie im Urchristentum überhaupt. Vgl. Joh. 2, 16 *ἄρατε ταῦτα ἐντεῦθεν;* Mt. 9, 13, vgl. 12, 7 *ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν* als Schriftbeweis; Röm. 12, 1 *παραστῆσαι τὰ σώματα θυσίαν ζῶσαν* und Hebr. 10, 10—14 *μιᾷ προσφορᾷ,* dazu Schmitz a. a. O. S. 257 f., 198 f., 234, 287 f.

[4]) s. S. 46, A. 5.

durch die Kußhand den Gott versöhnen kann, die Opfergaben gesteigert aufgeführt:[1]) der Schäfer kann ein Lamm, der Bauer sogar einen Pflugochsen darbringen; dem „armen Schlucker",[2]) der nichts Derartiges besitzt, bleibt nur die Kußhand, die opferlose Proskynese.

Die Opfer bestanden nicht nur in Tieropfern[3]) und unblutigen Speisopfern und Spenden an Salböl[4]) und Wein,[5]) sondern auch in Weihrauch[6]) und Kränzen und Zweigen,[7]) im Errichten von Tempeln und andern Kult-

---

[1]) Vgl. auch für die Verbindung von Proskynese und Opfer das Verbot des Kaisers Claudius, den lebend vergötterten Kaisern, d. h. ihm! die Zeichen dieser Vergötterung, Proskynese und Opfer, weiter darzubringen: *προσαπηγόρευσε μήτε προσκυνεῖν τινα αὐτὸν μήτε θυσίαν οἱ μηδεμίαν ποιεῖν.* Cassius Dio 60, 5, 4. Vgl. 59, 27, 1, wo Lucius Vitellius, dem Caligula sich zu Füßen werfend und göttliche Ehrenbezeugungen erweisend, zugleich gelobt, Opfer darzubringen. Ferner Xenoph. anab. III 2, 9 f. Pseudo Callisth. (Hist. Alex. Magni, Kroll p. 27, 10) 30: *αὐτὸς δὲ προσκυνήσας τὸν Ἄμμωνα καὶ θύσας αὐτῷ.*

[2]) Dölger a. a. O. (Sol Salutis) S. 9.

[3]) Vgl. Apg. 14, 13; Philo IV 238, 19 schon zitiert S. 116 f., A. 2 *προσκυνοῦσιν καὶ θύουσιν.*

[4]) Theophrast Charact. XVI 5: *ἐκ τῆς ληκύθου ἔλαιον καταχεῖν καὶ ἐπὶ γόνατα πεσὼν καὶ προσκυνήσας.* Plato, Republ. 3, 398 A vom Dichter, der zum Lande hinauskomplimentiert werden soll: *προσκυνοῦμεν ἂν αὐτόν ... μύρον κατὰ τῆς κεφαλῆς καταχέαντες καὶ ἐρίων* (mit Wolle) *στέψαντες.* Dazu vgl. den Kommentar des Proclus (in Plat. rep. I, 42 Kroll): *μύρον ... καταχέας, ὡς τῶν ἐν τοῖς ἁγιωτάτοις ἱεροῖς ἀγαλμάτων θέμις καὶ ... στέψας ... ὥσπερ καὶ ἐκεῖνα στέφειν ἦν νόμος.*

[5]) Vgl. S. 79 Weinlibation bei Tischgebetsproskynese.

[6]) Hieronymus bei Diodor XVIII 61, 1: *ἐπέθυον ἐκ κιβωτίου χρυσοῦ ... τόν τε λιβανωτὸν καὶ τῶν ἄλλων θυμιαμάτων εὐωδῶν τὰ πολυτελέστατα καὶ προσεκύνουν.* Gerade der Weihrauch und das andere Rauchwerk hat bei der Anbetung wie überhaupt beim Gebet ja seine besondere Symbolik erhalten.

[7]) Apg. 14, 13. Ferner vgl. oben, A. 4. Plato Rpl. 3, 398 a und Kommentar des Proclus. Desgleichen Plutarch Mor. 771 e (amatorius): *στέφανον καὶ λευκὸν ἱμάτιον λαβὼν .. ἴωμεν ... καὶ τὸν θεὸν προσκυνήσωμεν.* Ebenso *κλάδους δάφνης* Pseudo-Callisth. I 27 (Müller).

stätten, Altären,[1]) Bildsäulen,[2]) Weihinschriften[3]) und dergleichen mehr.[4])

Neben dem tatbetonten Ausdruck der Proskynese, der sich in der begleitenden Handlung des Opfers, aber auch in anderen Handlungen, z. B. den Prozessionen,[5]) kundgibt, kommt aber immer mehr der wortbetonte Ausdruck zur Geltung. Wohl gibt es auch eine Proskynese, die ausschließlich in der Handlung besteht. Und wie die profane Herrscherproskynese zeigt, bei der das erste Wort nicht dem Huldigenden zusteht, sondern dem, dem sie dargebracht wird,[6]) so hat es auch sicher Anbetung gegeben, die wortlos nur im Knien und Sichniederwerfen und Spenden von Opfergaben bestand.[7]) In der Regel aber regt sich das Bedürfnis einer Anrede an die Gottheit, die ein Anrufen ist. Sie hat nicht bloß die Bedeutung, die Gottheit aufmerksam zu machen, daß sie das Gebet anhöre, sondern dadurch, daß sie dem Namen der Gottheit die machtvollen Ehrenprädikate zulegt, findet gerade das Anbetungsstreben hier einen, der Körperhaltung gleichlautenden, im Wort gefaßten Ausdruck. Die bezeichnendsten sind sowohl im hellenistischen als auch jüdischen Gebetsstil *κύριος* und *μέγιστος*.[8])

---

[1]) Polybius V 86, 11.

[2]) Epiktet I 4, 31, schon zitiert S. 106. *βωμὸν ἢ ναὸν ἢ ἄγαλμα.*

[3]) Vgl. das über die *προσκύνημα*-Weihinschriften S. 92 Ausgeführte.

[4]) Für die Verbindung von Gebetshaltung, Gebet und Opfer siehe noch Nägelsbach a. a. O. S. 214 ff. Ferner Friedrich Schwenn, Gebet und Opfer, Studien zum griechischen Kultus, Heidelberg 1927.

[5]) Apulejus Metam. IV 28.

[6]) Vgl. Plutarch. 125 e (Themistokles): *ἐπεὶ δ' οὖν εἰσήχθη πρὸς βασιλέα καὶ προσκυνήσας ἔστη σιωπῇ.* Ferner 2. Sam. 1, 2 f.

[7]) Daß diese wortlose Anbetung nicht nur im katholischen Kultus ihre Stelle hat, sondern auch als nur durch die Gebärde ausgedrückte dem protestantischen Empfinden nicht unmöglich ist, zeigt Joh. Alb. Bengel. „Ötinger hatte mit Bengel in einem Zimmer zu übernachten, und er freute sich darauf, diesen sein Abendgebet sprechen zu hören. Aber Bengel ging vor dem Schlafengehen einfach unter das offene Fenster, verbeugte sich dreimal und legte sich dann zur Ruhe." Fr. Baun, Christlicher Beispielschatz. Stuttgart 1928[2], Nr. 678, S. 191.

[8]) Auch hier wieder bietet die profane Proskynese die entsprechenden Vorgänge. Man begrüßte den König bei der Proskynese mit einem

Diese huldigenden Anrufungen der Gottheit eröffnen in der Regel jedes Gebet und stellen ebenso wie der Ausdruck der Körperhaltung die notwendig im Anbetungsakt bestehende Einleitung des Gebets dar.

Die Gebete und Anrufungen sind, soweit ihre Bestandteile aus der Volksfrömmigkeit stammen, von großer Kürze, auch formelhaft und an die Überlieferung gebunden.[1]) Im kultischen Ritual der Priester werden sie aber zum Hymnus von ermüdender Länge, und zwar sowohl was die Anrufungen als auch was den Gebetsinhalt selbst angeht.[2]) In der schließlich völlig erstarrten Observanz muß die Häufung von endlosen Anrufungen und Worten das lebendige, längst entwichene Anbetungsgefühl des naiv frommen Beters ersetzen.[3]) Indessen zeigen auch im individuellen Hymnus immer wieder durchbrechende, neue Schöpfungen, daß das Anbetungsstreben sich auch einen lebendig empfundenen, neuen Wortausdruck schafft. Ganz besonders in Israel mußte, je mehr das

---

Heilszuruf oder einem Segenswunsch. 2. Sam. 18, 28: *καὶ ἐβόησεν Ἀχειμάας καὶ εἶπεν πρὸς τὸν βασιλέα· Εἰρήνη· καὶ προσεκύνησεν τῷ βασιλεῖ κτλ. καὶ εἶπεν· Εὐλογητὸς κύριος ὁ θεός σου,*

בָּרוּךְ יהוה אֱלֹהֶיךָ

Ferner 14, 22; 14, 4; 1. Kön. 1, 31. In der alten griechischen Zeit beschränkte sich eine Begrüßung der Könige überhaupt auf das *προσαγορεύειν* (vgl. noch das Romanmotiv bei Heliodor, zitiert S. 105. In dem ägyptischen Hofzeremoniell war bei der Proskynese auch ein Hymnus üblich, den derjenige, der mit dem König sprechen wollte, mit erhobenen Armen zur Begrüßung sagte. Erman-Ranke a. a. O. S. 83. Vorgeschrieben zur Proskynese der Götter ist ein Hymnus nach dem Tempelritual, ebenda S. 313.

[1]) Für den Bereich der griechischen Religion hat Friedrich Schwenn, Gebet und Opfer a. a. O., diese kurzen alten Gebetsrufe zusammengestellt.

[2]) Vgl. Heiler, Gebet, S. 147—190.

[3]) Diese ist ganz besonders in der babylonischen und ägyptischen, vor allem auch in der römischen Religionsgeschichte nachzuweisen. In der griechischen Religion, wo das Hauptgewicht auf der schönen Handlung und dem schönen dichterisch gestalteten Gebetswort liegt, tritt sie zurück, und in Israel läßt die reiche Fülle der Gebetsschöpfungen der Psalmen eine solche ausgesprochene Erstarrung des Gebetsworts zunächst nicht zu, erst mit der literarischen Fixierung der täglichen Gebete (Schemone esre) hält sie ihren Einzug.

prophetische Wort die Entschränkung von der alleinigen Wertung kultischen Handelns brachte, auch die Ausdrucksbetonung der Anbetung vom kultischen Handeln in das wortbetonte Gebet übergehen.

Der verschiedene Inhalt der Gebete, seien es nun Dankgebete und Preisgebete oder Bittgebete und Bußgebete, beeinflußt natürlich auch den Charakter der Anbetung und der Proskynese, die ihnen vorangeht.

Das Dankgebet ist zwar auch der hellenischen Religion nicht fremd,[1]) tritt aber doch mehr in ihr zurück.[2]) Einen schönen Ausdruck anbetenden kontemplativen Dankens findet man bei Epiktet. Noch sterbend hoffte er zu Gott sprechen zu können: „Nichts als Dank sage ich dir dafür, daß du mich gewürdigt hast, mit dir dieses Festspiel des Lebens zu feiern, deine Werke zu schauen und deiner Weltregierung nachzugehen.“[3]) Aber das ist doch wohl mehr ein Ausdruck philosophischer Kontemplation und nicht so sehr ein aus der Proskynese quellender unmittelbar anbetender Dank des wirklichen Gebets.

---

[1]) Vgl. Xenoph. Cyrop. 4, 1. 2; 7, 5. 32; 8, 7. 3. Ferner das Dankgebet zur Sonne, das Plutarch von Artaxerxes berichtet, nachdem er die Verschwörung seines Sohnes vereitelt und diesen niedergemacht hat (Plut. 1026 e, Artax. 29): *προελθόντα τὸν Ἥλιον προσκυνῆσαι καὶ εἶπεν.*

[2]) Nägelsbach a. a. O. S. 214 sagt dazu: „Es würden sich mehr Dankgebete finden, wenn nicht, wie wir Aischyl. Agam. 353 sehen, der Dank für eine Wohltat im Hymnus und im Chorliede sehr leicht in das Lob und den Preis der Gottheit überginge; namentlich ist der nach Tisch gesungene Päan im Grunde wohl schwerlich etwas anderes als ein Dankgebet gewesen. Xen. Symp. 2, 1.“

[3]) III 5, 10 nach Heiler S. 208. Vgl., was dort über die kontemplative Anbetung des philosophischen Denkens gesagt ist. — Eine ähnliche Epiktetstelle noch mit ausdrücklicher Erwähnung der Proskynese, steht IV, 1, 104 f.: *οὐχὶ ἐκεῖνός σε εἰσήγαγεν; οὐχὶ τὸ φῶς ἐκεῖνός σοι ἔδειξεν; ... οὐχ ὡς μετὰ ὀλίγου σαρκιδίου ζήσοντα ἐπὶ γῆς καὶ θεασόμενον τὴν διοίκησιν αὐτοῦ καὶ συμπομπεύσοντα αὐτῷ καὶ συνεορτάσοντα πρὸς ὀλίγον; οὐ θέλεις οὖν, ἕως δέδοταί σοι, θεασάμενος τὴν πομπὴν καὶ τὴν πανήγυριν εἶτα, ὅταν σ' ἐξάγῃ, πορεύεσθαι προσκυνήσας καὶ εὐχαριστήσας ὑπὲρ ὧν ἤκουσας καὶ εἶδες;*

Im wesentlichen drückt sich das wortbetonte Handeln in den Bittgebeten aus, und hier läuft nun die Echtheit und Wahrheit der Proskynese die große Gefahr, nur Mittel zum Zweck zu werden. Es läßt sich das oft im einzelnen natürlich nicht abwägen, wie viel wirkliche echte Demut und Beugung in der Einleitung zu einer Bitte vorhanden ist und in welchem Maße das egoistische Streben vorherrscht, so daß es, allein seinen Zweck im Auge habend, die Proskynese zu einer schmeichlerischen Gebärde entwürdigt. Bittgebete, mit einer Proskynese verbunden, finden sich z. B. bei Lukian im Fischer,[1]) wo die Philosophie als Richterin das Urteil im Pronaos der Pallas Athene sprechen will: *ἡμεῖς δὲ ἐν τοσούτῳ προσκυνήσωμεν τῇ θεῷ.* Darauf folgt Lukians Bittgebet an Athene: *Ὦ Πολιὰς ἐλθέ μοι κατὰ τῶν ἀλαζόνων σύμμαχος ... μόνη ὁρᾷς ἅτε δὴ ἐπίσκοπος οὖσα ... σῶζε με.* Ferner im Camillus des Plutarch: *Κάμιλλος ἀνέσχε τὰς χεῖρας τοῖς θεοῖς καὶ προσευχόμενος εἶπε· Ζεῦ μέγιστε καὶ θεοὶ χρηστῶν ἐπίσκοποι ... ταῦτ' εἰπών, καθάπερ ἐστὶ Ῥωμαίοις ἔθος ἐπευξαμένοις καὶ προσκυνήσασιν ἐπὶ δεξιᾷ ἐξελίττειν ἐσφάλη περιστρεφόμενος.*[2]) In diesen Zusammenhang gehört auch das mit der Proskynese verbundene Gelübde, so z. B. des Marcellus, der, als sein Pferd beim Angriff scheut, den Aberglauben seiner Römer fürchtend, das Wenden des Pferdes zur Gebetswendung deutet, wie sie bei den Römern Sitte war,[3]) und die Sonne anbetet: *τὸν ἥλιον αὐτὸς προσεκύνησεν ὡς δὲ*

---

[1]) Luc. Pisc. 21.

[2]) 131 f. Vgl. ferner 1023 c (Artaxerxes) und das Bittgebet Alexanders zu Juppiter Ammon um eine Bestätigung seiner göttlichen Abstammung bei Pseudo-Callisth. I 30, p. 27, 10, Kroll: *Αὐτὸς δὲ προσεκύνησε τὸν Ἄμμωνα καὶ εὐξάμενος εἶπε· Πάτερ, εἰ ἀληθεύει <ἡ>μήτηρ ἐκ σοῦ με γεγεννῆσθαι, χρησμῴδησόν μοι.* Er schläft dann in hochgespannter Erwartung im Tempel und sieht in einer Traumepiphanie Ammon seine Mutter Olympias umarmen.

[3]) Die Proskynese war bei den Römern üblicherweise mit einer Rechtsdrehung des Körpers verbunden. Siehe oben Plut. Cam. 131 f. Die Proskynese vom Pferde aus kann natürlich nur durch die Kußhand vollzogen werden.

μὴ κατὰ τύχην ἀλλ' ἕνεκα τούτου τῇ περιαγωγῇ χρησάμενος. Dann gelobt er dem Zeus im Gebet die schönste Waffenbeute: *καὶ αὐτὸν ἤδη προσμιγνύντα τοῖς ἐναντίοις προσεύξασθαι τῷ φερετρίῳ Διῒ τὰ κάλλιστα τῶν παρὰ τοῖς πολεμίοις ὅπλων καθιερώσειν.*[1])

Auch das Gebet der Bitt- und Schutzflehenden und das Bußgebet ist mit Proskynesen verbunden, wenngleich es außerdem noch seine besonderen Gebärden der Verdemütigung vor der Gottheit hat.[2]) Diese wurden besonders in Rom in weit auffallenderer Weise zur Schau getragen als in Griechenland. Auch hier ist natürlich der echte Grad des Gefühls der eigenen Schuld und Kleinheit vor der Erhabenheit der Gottheit, das im Ausdruck wirklich lebendig wäre, noch schwerer abzumessen, da hier das Selbstbemitleiden mit dem eigenen Unglück und die Trauer wie auch der Wille, durch bejammernswerten Aufzug das Herz der Gottheit zu rühren, eine sehr große Rolle spielen. Aber es entsteht auch gerade im Bußgebet der tiefe Eindruck, den Abstand von Mensch und Gott in besonderer Weise zum Ausdruck bringen zu müssen.

Πάντες σε προσκυνοῦσιν οἵδ' ἱκτήριοι

heißt es bei Sophokles.[3])

Und bei Aischylos: *τότ' εὔχετο*
λιταῖσι, γαῖαν οὐρανόν τε προσκυνῶν.[4])

In der Haltung der Proskynese, in der Pseudo-Callisthenes die Thebaner nach der Verbrennung ihrer Stadt hilfeflehend vor Alexander mit allem möglichen Aufwand von Umstimmungsmitteln, Tränen und anderen Flötentönen und Schmeicheleien schildert, wird schon deutlich offenbar, was an der Würde der Proskynese durch den Herrscherkult verdorben war:

---

[1]) Plutarch 301 b.

[2]) Z. B. Zweige, aufgelöste Haare, Trauergewänder, Erde und Staub darauf und auf dem Kopfe, besondere Prozessionen usw.

[3]) Or. 327.

[4]) Agam. 494.

τὶς τῶν Θηβαίων ... ἤρξατο προσπίπτειν καὶ ἱκετεύειν τὸν Ἀλέξανδρον καὶ ἔρχεται παρὰ τοὺς πόδας αὐτοῦ γονυκλινῆς γενόμενος καὶ οἰκτρόν τι καὶ καταδεὲς καὶ ἐλεημονικὸν μέλος ἀναμελψάμενος, ὅπως διὰ τῆς τῶν αὐλῶν δεήσεως καὶ θρηνῳδίας μελῳδῶν δυνηθείη ἐξιλεώσασθαι τὸν Ἀλέξανδρον μετὰ πολλῶν δακρύων. καὶ ἄρχεται λέγειν τοιάδε· Ἀλέξανδρε, βασιλεῦ μέγιστε, φεῖσαι ... νῦν πειραθέντες σὸν ἰσόθεον κράτος σεβόμεθα. Im folgenden wird dann auch die Huldigungsprozession der Römer vor Alexander beschrieben: *μετὰ χωρῶν καὶ τυμπάνων κλάδους δάφνης ἔχοντες ἐν ταῖς χερσὶν αὐτῶν καὶ τῷ Ἀλεξάνδρῳ ἐπισείοντες βασιλέα κοσμοκράτορα τοῦτον ἀναγορεύουσιν.*[1])

In der israelitischen Religion tritt uns im Vergleich mit den babylonischen und ägyptischen Anrufungen in den Hymnen und Gebeten, auch mit denen aus der späthellenistischen Zeit eine sparsame Beschränkung der Anrufungen Gottes zu Beginn der Gebete entgegen. Die Gebete selbst zeigen in unserer Epoche vor dem Herrschendwerden der rabbinischen Frömmigkeit noch eine durchaus freie, lebendige Art der Entstehung bei allen auch hier vorhandenen Formelementen.

Das Dankgebet weist eine reiche Fülle schöner Formulierungen und Gedanken auf, die die Größe und Güte Gottes ausdrücken, vor der der Mensch sich beugt, wie es vor allem die Psalmen dartun. Es ist das Handeln Gottes mit dem Menschen sowohl in der besonderen Lebensführung des Einzelnen als auch vor allem in der Heilsgeschichte Israels und in den wunderbaren Werken der Schöpfung, das hier den Ton der Anbetung in den lobpreisenden Dank hineinbringt.[2]) So entstehen Psalmen, durch die sich als beherrschender Grundakkord die Aufforderung zur Anbetung und die Anbetung selbst hindurchziehen.[3])

Es entsteht die Form der Doxologie, mit der schließlich ein jedes Gebet beginnt, längst bevor die Rabbinen diese

---

[1]) Pseudo-Callisth. (Müller) I 27.

[2]) 2. Chron. 20, 18 ff.; 29, 28 ff., Gebet Assarjas 27 ff.

[3]) Ps. 95, 99, 100.

im natürlichen Empfinden selbstverständlich gewordene Sitte ausdrücklich in ein Gesetz faßten. Wie Jesus sie selbst in seinem Gebet geübt hat, so findet sie sich als durchgehende Übung bei Paulus. Auch in die Liturgie (der Kirche) dringt sie ein; die Ansätze zu den zum Lobe und zur Anbetung auffordernden Responsorien liegen schon im Psalter zutage.

In der Anbetungsgestaltung des Bußgebets[1]) zeigt sich in der israelitischen Frömmigkeit der Weg der Entwicklung zum tiefen Ernst der eigenen Gewissenserforschung. Und zwar nicht bloß in der menschlich so begreiflichen Selbstrechtfertigung vor der Gottheit, die das Abstandsgefühl zwischen Mensch und Gott auf der Ebene eines als gleichberechtigt sich ansehenden verhandelnden Partners gefährdet und zum Schwinden bringt, sondern auch in der Herausarbeitung eines wirklichen, persönlichen Schuldgefühls vor Gott, das einen andern Ton hat als das Schuldgefühl griechischer Schicksalstragik.[2]) Freilich dient anderseits der Seitenblick des frommen Beters, der vor Gott steht oder sich vor ihm anbetend neigt, auf seinen Feind oder Nächsten allzu leicht dazu, die Tiefe des eigenen Abstandsgefühls zu verschleiern und sich eine, im Vergleich zu dem anderen Gott desto nähere und höhere Position zu verschaffen.[3])

Gerade durch die Verlegung des Schwergewichts des Inhalts der Proskynese in den wortgeformten Ausdruck bekommt die ursprünglich so eigentümliche Leerheit des Begriffs *προσκυνεῖν* erst einen deutbaren Inhalt. Gerade das Wort ist es, das die inneren unerschöpflichen Möglichkeiten, die durch das Verhältnis zum ewigen Gegenüber darin gegeben sind, durch ein Aussprechenkönnen fortdauernd

---

[1]) Die Verbindung von flehentlichem Gebet mit der Proskynese zeigt z. B. auch Philo (III 281, 11): *καταβαλόντες ἑαυτοὺς εἰς ἔδαφος ποτνιᾶσθαι καὶ προσκυνεῖν ἐπιχειρήσωμεν;*

[2]) Vgl. Kurt Latte, Schuld und Sünde in der griechischen Religion, Archiv für Religionswissenschaft, Bd. XX, Leipzig 1920—21, S. 254 ff.

[3]) Ps. 139, 19; Luk. 18, 11 f. gegen V. 13.

erschließt und dadurch das Gefühl der Anbetung reinigen, erziehen und immer mehr vertiefen kann.

Freilich trägt auch gerade die Verlegung in das Wort die Gefahr in sich, daß das lebendige Gefühl in erstarrten Wortformeln erstirbt.

Doch damit sind wir schon zum dritten Moment, dem gefühlsbetonten, gekommen.

Zwischen Wortausdruck und reinem, wortlosem Gefühl des Herzens steht die Musik als ein begleitendes Mittel, für die Proskynese einen Ausdruck zu finden oder zu verstärken. Und zwar nicht nur im gemeinsamen Gesange, der die Worte des Hymnus, die ein Ausdruck der Anbetung sind, in den angemessenen Tönen laut werden läßt und die Möglichkeit schafft, daß eine Mehrheit von Menschen, eine Kultgemeinde, nicht nur in derselben äußeren Haltung vor der Gottheit erscheint, sondern auch gleichzeitig in denselben Worten ihren Empfindungen der Huldigung vor ihr Ausdruck geben kann, nein, auch das Instrument wird hier in den Dienst der Sache gestellt, sowohl um den Anbetern die nötige Einstellung zu geben, als auch um als symbolisches Opfer die Töne zur Gottheit aufsteigen zu lassen. Der griechische Päan und die Vermutung Nägelsbachs, daß er auch Anbetungsmomente enthalten haben muß, ist schon erwähnt worden.[1]) Die aus der Alexandererzählung des Pseudo-Callisthenes angeführten Szenen lassen erkennen, daß die in der Prozession mitgeführten Chöre bei der Huldigung mit göttlichen Ehrenerweisungen vor dem Herrscher mitwirken sollen, ebenso wie das Flötenspiel. So geschah es

---

[1]) s. S. 136, A. 2. — Vgl. ferner den Hymnus bei Athenaios VI, 63 253 d—f (II S. 141 f. Jacoby)

ὡς οἱ μέγιστοι τῶν θεῶν καὶ φίλτατοι
τῇι πόλει πάρεισιν
σὲ δὲ πάρον θ' ὁρῶμεν
κύριος εἶ σύ.

Er schließt mit der Notiz *ταῦτ' ᾖδον οἱ Μαραθωνομάχαι οὐ δημοσίαι μόνον ἀλλὰ κατ' οἰκίαν.* Vgl. Nilsson in Chantepie II⁴ S. 402 über den Hohn gegen die alten Götter in diesem Hymnus zu Ehren des Demetrios Poliorketes.

sonst bei den Prozessionen zu Ehren der Götter an den Festen, wo man sich den Götterbildern in den Tempeln damit huldigend nahte.

Eine musikalische Ausgestaltung der israelitischen Kultlieder, auch der Preis- und Huldigungslieder, läßt der Psalter ahnen, z. B. in den liturgischen Kultliedern.[1]) Die Schilderung des Tempelweihfestes unter Hiskia setzt eine musikalisch reich ausgestattete Liturgie voraus.[2]) Diese Entwicklung ist im Judentum nicht abgebrochen. Im Preislied auf den Hohenpriester, den Makkabäer Simon, heißt es bei Jesus Sirach (50,16 ff.):

> Da bliesen die Söhne Aarons, die Priester,
> auf den Trompeten in getriebener Arbeit:
> sie bliesen und ließen erschallen den mächtigen Hall,
> um das Volk in Erinnerung zu bringen vor dem Höchsten.
> Alle Sterblichen fielen da allzumal
> eilends auf ihr Antlitz zur Erde,
> um anzubeten vor dem Höchsten,
> vor dem Heiligen Israels.[3])

Aus dem Spätjudentum kam das gesungene Lied auch ins Urchristentum. Hier mußte es noch eine besondere Bedeutung gewinnen. Schon in der hellenistischen jüdischen Synagoge waren ja die Psalmen in griechischer Sprache eingebürgert. Da ein Opferdienst in diesen Synagogen fehlte, waren sie dort neben der anderen Verwendung der Heiligen Schrift und außer den Gebeten das einzige kultische Ausdrucksmittel.

Das geistesbewegte Urchristentum, in dessen Kult das Tieropfer überhaupt keine Rolle spielte, schuf nun eine Fülle

---

[1]) Z. B. Ps. 99, 5; 47, 6—8.

[2]) 2. Chron. 29, 25—30. LXX 27 b: *ἤρξαντο ᾄδειν Κυρίῳ καὶ σάλπιγγες πρὸς τὰ ὄργανα Δαυεὶδ βασιλέως καὶ πᾶσα ἐκκλησία προσεκύνει καὶ οἱ ψαλτῳδοὶ ᾄδοντες καὶ σάλπιγγες σαλπίζουσαι ἕως οὗ συνετελέσθη ἡ ὁλοκαύτωσις.* Vgl. auch Dan. 3, 5, wo die Proskynese beim Ertönen des Orchesters gefordert wird.

[3]) Vgl. auch 1. Makk. 4, 54 f.: *ἐν ᾠδαῖς καὶ κιθάραις καὶ κινύραις καὶ ἐν κυμβάλοις. καὶ ἔπεσον πᾶς ὁ λαὸς ἐπὶ πρόσωπον καὶ προσεκύνησαν.* Vgl. auch Philo V, 136, 2, bereits zitiert S. 116, A. 2. *προσκυνοῦσι καὶ τοῖς ἁρμόττουσιν ὕμνοις.*

neuer,[1]) wohl oft improvisierter Hymnen, wie es auch neben den Psalmen der Heiligen Schrift liturgisch schon fest gewordene gebraucht haben wird oder aus dem Gottesdienst der Synagoge übernommen hat.[2]) Die Andeutungen des Neuen Testaments lassen hier ein reiches Leben ahnen.[3])

Es ist bezeichnend, daß in der Offenbarung Johannis jedes Opfer und was sonst an Zeremonien damit zusammenhängt, in Wegfall gekommen ist, weil „das Lamm“ das Opfer auch im himmlischen Gottesdienst ersetzt hat,[4]) daß aber allein die Musik als Gesang und Instrumentalmusik beibehalten wird[5]) in den gewaltigen Chören, die mit ihren neuen Liedern der Proskynese vor der Herrlichkeit Gottes und des Lammes Ausdruck geben.

Welches sind nun die Empfindungen, die sich im Herzen des Anbeters selbst regen beim Akt der Proskynese, oder die Gefühle, aus denen es zu diesem Akt überhaupt kommt?

Die vorherrschende Empfindung, die auch die Veranlassung zu der besonderen, ohnmächtige Wehrlosigkeit und Unterwerfung bedeutenden Körperhaltung der Proskynese gegeben hat, ist die Scheu und Furcht.[6]) Wenn dieses Ge-

---

[1]) Kol. 3, 16: *Ψαλμοῖς ὕμνοις ᾠδαῖς πνευματικαῖς ἐν τῇ χάριτι ᾄδοντες ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν τῷ θεῷ.*

[2]) Vgl. J. Kroll in Hennecke a. a. O. Abschnitt XLV, Hymnen S. 596 u. ff. E. v. d. Goltz, ebendort XLVI, Gebete und liturgische Stücke S. 601 ff. J. Marty, Étude des textes cultuels de prière contenus dans le Nouveau Testament in Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses, Straßburg 1929, S. 234—268. S. 366—376.

[3]) Bei den Oden, Psalmen und Hymnen handelt es sich auch um einen wirklichen Gesang. Das Singen wird mit *ᾄδειν* ausdrücklich bezeichnet: Kol. 3, 16; vgl. Ephes. 5, 19; Apok. 5, 9; 14, 3; 15, 3.

[4]) Das Rauchwerk hat keine Opferbedeutung in der Apokalypse. Es ist lediglich ein symbolischer Ausdruck für die Gebete, 5, 8: *φιάλας χρυσᾶς γεμούσας θυμιαμάτων αἵ εἰσιν αἱ προσευχαὶ τῶν ἁγίων.* Vgl. 8, 3 und Hebr. 13, 15.

[5]) 15, 2: *ἔχοντες κιθάρας τοῦ θεοῦ.* 5, 8: *ἔπεσαν ἐνώπιον τοῦ ἀρνίου ἔχοντες ἕκαστος κιθάραν.*

[6]) Vgl. außer der bereits angeführten allgemeinen Literatur noch Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte, 1. Bd., Tübingen 1925[4] S. 94 f. Ferner Hoelemann a. a. O. S. 100.

fühl auch eine vielfache Abstufung zeigt von der lähmenden Angst bis zur demütigen Scheu, ja zur kindlichen Ehrfurcht, so ist es doch niemals in der Proskynese ganz ausgeschaltet. Eine Anbetung, die die Grenzen der aus dem Abstandsgefühl stammenden Scheu verwischt, den Abstand selbst übersteigt und sich neben Gott stellt, um in ihn einzusinken, ist keine Anbetung, die irgendwie durch *προσκυνεῖν* oder hischtachawah und, was sie bedeuten, wiedergegeben werden könnte. Dieses Grundgefühl, das in *προσκυνεῖν* seine aktive Auswirkung bekommt, kann rein als Gefühl noch durch *σέβειν*, *σεβίζειν*, *σέβεσθαι*, *σεβάζεσθαι* ausgedrückt werden, wie es schon seit Homer, Pindar und den Tragikern geschieht, neben dem allgemeineren und blasseren *τιμᾶν*.

Furcht und Schrecken stellen sich im hellenischen religiösen Empfinden dann besonders als rückwirkender Eindruck ein, wenn eine besondere Demonstration der Gottheit ihr Eingreifen und ihre Nähe deutlich macht. So bei Aelius Aristides in dem doppelten Zusammentreffen eines Traumorakels, das ihm eine Willenskundgebung der Gottheit erschauernd deutlich macht.[1]) Das *ἐξεπλάγη καὶ προσκυνήσας* des anderen miterlebenden Partners, als Ausdruck des „Entsetzens", gibt hier ebenso wie im biblischen Sprachgebrauch die Empfindung wieder.[2]) Dieses Entsetzen steigert sich noch, wenn ein rationalistischer bzw. atheistischer Unglaube durch eine solche Demonstration zur Bekehrung gelangt und dieser in der Proskynese Ausdruck geben muß, wie Plutarch den Demetrius eine Geschichte erzählen läßt, die sich in seiner

---

[1]) s. S. 81. Vgl. auch den bei Justin, dem Epitomator des Trogus, LIII 5, 6 erzählten Zug von dem Traumgesicht des Catumarandus: per quietem minis torvae mulieris quae se deam dicebat exterritus ... ultro pacem cum Massiliensibus fecit petitoque ut intrare urbem et deos eorum adorare liceret ... conspecto in porticibus simulacro deae, quam per quietem viderat.

[2]) Wenn es bei Luk. 9, 43 heißt: *ἐξεπλήσσοντο ἐπὶ τῇ μεγαλειότητι τοῦ θεοῦ*, so ist indessen nicht zu verkennen, daß bei gleicher psychischer Erregung doch bei Aristides alles auf das Mirakelhafte geht, während bei Lukas der durch das *σημεῖον* geschaffene Erregungszustand, wie überhaupt im N. T., den Blick auf die *μεγαλειότης τοῦ θεοῦ* richtet.

Gegenwart beim Orakel des Mopsus ereignet habe. Der Präfekt von Cilicien, von Epikureern umgeben, die den Orakelglauben verspotten, schickte einen Freigelassenen mit einem versiegelten Täfelchen zum Orakel, auf dem eine Frage geschrieben stand, die außer dem Absender sonst niemand wußte. Als nun der Abgesandte in dem *σηκός* die Nacht, wie es Sitte, geschlafen, hatte er einen Traum. Eine schöne Gottheit erschien ihm und rief: „den schwarzen". „Das schien uns absurd. *ὁ δὲ ἡγεμὼν ἐκεῖνος ἐξεπλάγη καὶ προσεκύνησεν,* öffnete die Tafel und zeigte uns die Frage: Soll ich dir einen weißen oder einen schwarzen Stier opfern? *Ὥστε καὶ τοὺς Ἐπικουρείους διατραπῆναι κἀκεῖνον αὐτὸν τήν τε θυσίαν ἐπιτελεῖν καὶ σέβεσθαι διὰ τέλους τὸν Μόψον.*"[1]) Hier folgt also auf die erste erschütternde Proskynese eine dauernde Verehrung, aus der Scheu entstanden (*σέβεσθαι*). Scheue Ehrfurcht als dauernden Inhalt der Anbetung vor den Göttern zeigt eine weitere Stelle aus Plutarch, wo die studierenden Jünglinge von der ehrfürchtigen Scheu des iurare in verba poetarum abgemahnt werden und dabei als Beispiel die Schauer der Ehrfurcht im Tempel angeführt werden: *δεῖ δὲ μὴ δειλῶς μηδ' ὥσπερ ὑπὸ δεισιδαιμονίας ἐν ἱερῷ φρίττειν ἅπαντα καὶ προσκυνεῖν...*[2])

Auf eine Proskynese der Angst spielt auch Lukian an, wenn er im Timon (23) den ehemaligen Sklaven immer noch das Mühlenhaus, wo die Sklaven zur Strafe arbeiten mußten und wo er so viel Prügel bekommen hat, mit derselben scheuen Ehrfurcht wie andere den Göttertempel betrachten läßt: *τὸν μύλωνα ὥσπερ τὸ ἀνάκτορον προσκυνῶν.*[3])

Gerade die Mysterienkulte verstanden es mit raffinierter psychologischer Einsicht, diese Gefühle religiösen Schauers in

---

[1]) Plut., Mor. 434 e (de defectu oraculorum).

[2]) Mor. 26 b (de audiendis poetis).

[3]) Siehe Karl Jacobitz z. St. Dieser sieht in der Erklärung der Stelle im *ἀνάκτορον* den Mysterientempel und die Ironie darin, daß der ehemalige Sklave statt in die eleusinischen Mysterien bisher nur in das Mühlenhaus eingeweiht gewesen sei und statt der Schläge bei den Weihungen dort nur Prügel erhalten habe.

ihren Gläubigen wachzurufen und exerzitienmäßig zu vertiefen und zu steigern.[1]) Wenn es auch nicht immer so grob zuging wie im Orakel des Trophonius in Lebadeia, von dem Pausanias erzählt, wo der Besucher, nachdem er das Bild des Daidalos verehrt, durch das Passieren der Erdspalte mit entsetzlichsten Schrecken erfüllt wird.[2])

In der homerischen Religiosität war dieses Gefühl ehrfürchtigster Scheu des Menschen, dem eine Gottheit erscheint, bezeichnenderweise durchaus zurückgetreten. Nur Staunen und Schrecken, aber keine Proskynese wird angenommen. Helena schilt vielmehr die erscheinende Aphrodite[3]), und Achill droht der Athene.[4]) Wie anders stellt sich im Gegensatz dazu das Gefühl der Scheu in der Volksreligion, den Mysterienkulten und im hellenistischen religiösen Empfinden dar.

Indessen hat gerade auch die rationalistische Religionsphilosophie bis in die hellenistische Zeit in diesem Moment der Furcht vor der Gottheit einen verächtlichen Ausdruck der *δεισιδαιμονία* gesehen und ihn abgelehnt.[5])

Aber dieses Gefühl der Furcht ist auch in der Proskynese des Hellenen durchaus nicht das vorherrschende.

Im Gegenteil drängt sich vielmehr das feiertägliche Gefühl der Freude in den Vordergrund. Die Götter sind eigentlich fern; sie nahe zu sehen, ist das Streben der Proskynese. Ist es erfüllt, so kommt die Freude über den Anbeter. Und am einfachsten vergewissert er sich der Erfüllung eben dann, wenn er am Ziel der Festprozession, im

---

[1]) Vgl. Anrich, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum, Göttingen 1894, S. 33 f. „Zuerst Irrgänge und mühevolles Umherschweifen und gewisse gefährliche und erfolglose Gänge in der Finsternis. Dann vor der Weihe selbst alle Schrecknisse, Schauer, Schweiß und ängstliches Staunen. Hierauf bricht ein wundersames Licht hervor... Herrlichkeiten heiliger Gesänge und Erscheinungen."

[2]) Paus. IX 39, 5—14. Mart. P. Nilsson S. 16. Rhode, Psyche I[10], S. 120.

[3]) Il. III 395 ff. [4]) Il. I 193 ff.

[5]) s. S. 24 f., 89. — Über die Empfindungen, die man dem Schicksal als solchem, der *Μοῖρα*, gegenüber empfand, ist an anderem Orte schon einiges angeführt, s. S. 108 f.

Tempel vor dem Götterbild angekommen ist.[1]) Die Freude war schon gegeben durch das fröhliche Festtreiben der Menge,[2]) die Schönheit des Tempelbezirks, seiner Lage auf beherrschender Höhe unter alten Bäumen, durch die lächelnden Götterbilder; kam es dem Volke doch vor, als lächelten die Götterbilder zuweilen wirklich.[3])

Die Freude, am Feste der Thespien anbetend vor den Gott zu treten, merkt man Plutarch selber an in dem Schlusse des Dialogs Amatorius:[4])

καὶ νῦν ἑκὼν στέφανον καὶ λευκὸν ἱμάτιον λαβὼν οἷός ἐστιν ἡγεῖσθαι δι' ἀγορᾶς πρὸς τὸν θεόν. ‚ἀλλ' ἴωμεν, ναὶ μὰ Δία, τὸν πατέρα εἰπεῖν, ἴωμεν ὅπως ἐπεγγελάσωμεν τἀνδρὶ καὶ τὸν θεὸν προσκυνήσωμεν. δῆλος γάρ ἐστι χαίρων καὶ παρὼν εὐμενὴς τοῖς πραττομένοις'.

Wie nun gar, wenn ein besonderes Zeichen die Geneigtheit und Freundlichkeit der Götter enthüllte!

So zeigen es etwa die Krankenheilungsgeschichten, die auf einer Marmortafel, die wohl aus dem Jahre 138 n. Chr. Geburt stammt, verzeichnet stehen.[5])

αὐταῖς ταῖς ἡμέραις Γαΐῳ τινὶ τυφλῷ ἐχρημάτισεν (ohne Zweifel Aiskulapios) *ἐλθεῖν ἐπὶ τὸ ἱερὸν βῆμα καὶ προσκυνῆσαι … καὶ ἆραι τὴν χεῖρα καὶ ἐπιθεῖναι ἐπὶ τοὺς ἰδίους ὀφθαλμούς· καὶ ὀρθὸν ἀνέβλεψε τοῦ δήμου παρεστῶτος καὶ συγχαιρομένου, ὅτι ζῶσαι ἀρεταὶ ἐγένοντο …* Auch in einem zweiten Heilungswunder, das darauf folgt, heißt es: *καὶ ἐσώθη καὶ δημοσίᾳ εὐχαρίστησεν τῷ θεῷ καὶ ὁ δῆμος συνεχάρη αὐτῷ.* Es ist bestimmt anzunehmen, daß nicht nur, wie es berichtet ist, das Hinzutreten des Blinden zum Altar, sondern auch der freudige Dank sowohl des Geheilten wie auch die Freudenäußerung des Volkes mit entsprechenden

---

[1]) Plutarch, Mor. 771 c, s. u.

[2]) Ganz zu schweigen von den Ausschweifungen, die mit dem Festtreiben gewisser Kulte gegeben waren und die Menge lockten, etwa dem Dionysos- und Aphroditekult, Plut., Mor. 169 d.

[3]) Sittl S. 334 und A. 6.

[4]) Plut., Mor. 771 c.

[5]) Dittenberger, Sylloge, Vol. III, 1920[3], Nr. 1173. Sie ist jedenfalls nicht jünger als aus dem Jahre 138.

Proskynesen verbunden waren. Das Gefühl der Furcht, das die Kritik der Philosophen mit solcher Abneigung betrachtete, veredelt sich im griechischen Empfinden viel lieber in das Gefühl der Bewunderung. Der Bewunderung der Größe, Macht und Schönheit der Götter. So gibt Plato griechischem Empfinden einen typischen Ausdruck, wenn in der bereits angeführten Stelle, wo er den ausländischen Dichter, der unwillkommen ist, höflich unter Erweisung göttlicher Huldigungen als lästigen Ausländer über die Grenze abgeschoben wissen will, diese Huldigung durch die Prädikate *ἱερός, θαυμαστός* und *ἡδύς* ausdrückt.[1]) Diese Aussagen geben auch den Empfindungsinhalt des anbetenden Hellenen überhaupt treffend wieder: Das Heilige, Wunderbare und anmutig Erfreuende war es, was ihm vor allem bei der Huldigung vor seinen Göttern an ihnen aufging und ihn erfüllte.

In der israelitischen Jahwereligion, in der das Verhältnis des Menschen zu Gott von vornherein in einem Bundes- und Dienstverhältnis aufgefaßt wird, muß die Ehrfurcht durch diesen Dienstgedanken einen besonderen Ton erhalten.

Sie muß tätig wirksam werden. Sie kann nicht ein bloßes Gefühl bleiben oder sich einzig und allein auf den Akt der Körperhaltung bei der Proskynese beschränken, sondern sie muß sich in einem grundsätzlichen Tun äußern, im Erfüllen des Willens des Herrn, vor dem man gehuldigt hat, im Gehorsam gegen seine Gebote. Also auch unter diesem Gesichtspunkt muß das Anbetungsgefühl wieder zu einer willensmäßig betonten Aktivität führen. Freilich ist darum der Schauer des Empfindens vor Gottes Heiligkeit und Majestät von vornherein nicht weniger stark. Er steht schon an dem Ursprung des mosaischen Prophetismus als eine der treibenden Kräfte und spiegelt sich noch in allem späteren Nachdenken über diese Epoche unvermindert in der

---

[1]) Plato, Republ. 3, 398 A (S. 133, A. 4). *προσκυνοῦμεν ἂν αὐτὸν ὡς ἱερὸν καὶ θαυμαστὸν καὶ ἡδύν.*

Tradition.[1]) Vor allem haben die Propheten die Gefahren der aus andern Kulten eindringenden andersartigen Gefühle sinnlich ausschweifender Erregungen oder Empfindungen, die aus der Volksreligion stammen und ihren naheliegenden Bestrebungen, in Einzelkulten die Beziehung zur Gottheit mehr in das Familiäre und Freundschaftliche herabzuziehen und den vollen Ernst vor der Heiligkeit und Majestät zu mindern, aufs schärfste bekämpft und den Charakter der fordernden und richtenden unbedingten Majestät hindurchgehalten und vertieft.[2])

„Den Herrn fürchten" — das blieb auch ein Grundgefühl der Anbetung im Spätjudentum.[3]) Bei Philo ist die sehr häufige Verbindung von *προσκυνῶ* mit *τέθηπα* ein bezeichnender Ausdruck dieses Tatbestandes.[4]) Doch konnte diese Furcht im Gottesglauben Israels niemals blinde Schicksalsfurcht werden. Davor bewahrte sie trotz der schwersten Gerichte, die über das Volk gingen, doch das Bundes- und Dienstverhältnis, in das es gespannt war, und der alles Geschehen bis zum Letzten umfassende Gottesgedanke.

Wenn dieser auch zur Höhe abstrakter Transzendenz gesteigert wurde und sich dann der Zwischenhimmel mit dem Heer der Engel, der bösen Geister, Dämonen, Kräfte und Mächte füllte, so schwand doch nie die Überzeugung, daß Gottes Herrschermacht letztlich über sie gebieten könne.[5])

---

[1]) Ex. 3, 5; 19, 16. 22; 20, 1—3. 18—20; 24, 1. 7. 11; 33, 10; 34, 5—10; Dt. 6, 10—15 u. a.

[2]) Jes. 6, 1; Hes. 1, 28.

[3]) Tob. 12, 16: „Da erschraken die beiden und fielen auf ihr Angesicht mit Furcht." — Judith 13, 17: „Da entsetzte sich alles Volk sehr und beugten sich und beteten an." — Dan. 10, 8 ff.

[4]) I 29, 5; V 6, 11 (schon zitiert) — IV 205, 12 (schon zitiert) — 209, 14 — 269, 17. Mit feinem Stilgefühl sagt er VI 212, 9 aber von Augustus, der vom bildlosen Kult der Juden hört: *ἐθαύμαζε καὶ προσεκύνει φιλοσοφίας οὐκ ἄκροις χείλεσι γευσάμενος.* Ebenso *θαυμάζωσι καὶ προσκυνοῦσι,* V 136, 2, vom Mannawunder.

[5]) Tob. 6, 21; 7, 12.

Je tiefer die wirkliche Furcht vor Gott und seinem Gericht und Zorn wurde, desto größer konnte auch in der Anbetung seiner Majestät und Herrlichkeit[1]) der Jubel und die jauchzende Freude durchbrechen, wenn in der Führung der Geschichte, in rettenden Machttaten Gottes oder im Durchbruch des Glaubens an das geoffenbarte prophetische Wort dem Beter die Gewißheit klar wurde, vor Gott gerecht dazustehen. So wird der höchste Lobpreis ein anbetender Dank für die Gnade und Güte Gottes. Etwa 2. Chron. 7, 3:
καὶ ἔπεσον ἐπὶ πρόσωπον ἐπὶ τὴν γῆν ἐπὶ τὸ λιθόστρωτον καὶ προσεκύνησαν καὶ ᾔνουν τῷ κυρίῳ

ὅτι ἀγαθόν

ὅτι εἰς τὸν αἰῶνα τὸ ἔλεος αὐτοῦ.

Im Testamentum Hiob[2]) findet sich aus späterer Zeit eine treffende Formulierung, worum es letzten Endes dem anbetenden Lobpreis zu tun ist. Alle drei Töchter Hiobs, deren Mund und Ohr zu besonderem Verständnis himmlischer Musik geöffnet wird, preisen lobsingend:

τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ.

Die Magnalia Dei, die Großtaten Gottes in Schöpfung und Erlösung zu preisen, ist letzte und höchste Freude der Anbetung.

Und so wird auch der Eindruck, den die am Pfingstfeste mit dem *πνεῦμα* erfüllten und aus dem *πνεῦμα* lobpreisenden Jünger auf die Diasporajuden in Jerusalem machen, von diesen im Bericht der Apostelgeschichte treffend wiedergegeben durch die Worte:

ἀκούομεν λαλούντων αὐτῶν ...

τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ.[3])

Die meisten Frommen Israels erlebten in kultischer Bindung diesen anbetenden Jubel freilich zumeist nur dann, wenn sie im Tempel auf den Höhepunkten der Feste mit Stolz und

---

[1]) כָּבוֹד = *δόξα*.

[2]) Vgl. Reitzenstein, Poimandres S. 55, 57 und A. 1. Schürer III[4] S. 406.

[3]) Apg. 2, 11.

Freude als Söhne des Bundesvolkes sich erkannten und gemeinsam dem Gotte Israels huldigten. Welch ein Jauchzen der anbetenden Menge, welch unermüdete Aufforderungen zum jubelnden Preise Jahwes gehen durch den Psalter; und auch der lähmende Druck der pharisäischen Gewissenslasten konnte auf den Höhepunkten dieser Feste die Empfindungen anbetender Freude dem Volke nicht nehmen.[1]) Ein Widerhall solcher Freude findet sich in der bereits angezogenen Stelle aus Jesus Sirach (50, 17):

> Alle Sterblichen fielen da allzumal
> eilends auf ihr Antlitz zur Erde,
> um anzubeten vor dem Höchsten.
> Und der Gesang ließ seinen Klang vernehmen,
> und es jubelten alle Leute des Landes
> im Gebet vor dem Allerbarmer.

Mit dem zunehmenden Nachdenken über den Sinn des Kultus, seine Formen und seinen Inhalt entsteht auch die Frage nach dem rechten Wesen der Anbetung und nach ihrem letzten Sinn und Ziel, und ebenso regt sich die Kritik an ihren Entartungen.

Auch bei den griechischen Denkern der früheren und späteren Zeit sind diese Fragen aufgetaucht.

Die größte Gefahr der Entartung der Proskynese liegt darin, daß sie, rein in den Dienst nackter Selbstsucht gestellt, bei der Gottheit durch äußerliche Demütigung nur irgendwelche Wünsche durchsetzen will und so zur bloßen Schmeichelei herabsinkt. Eine solche Proskynese hat es in der Masse der Anbeter hier und da in allen Religionen immer gegeben.

Wie Lukian für einen König den größten Lohn in dem besonderen Reiz und Wohlgefühl sieht, daß ihm die Proskynese und göttliche Ehren zuteil werden —

> *ἀλλ᾽ ἔστι βασιλεῖ μισθὸς μέγιστος ἔπαινοι καὶ ἡ παρὰ πᾶσιν εὔκλεια καὶ τὸ ἐπὶ ταῖς εὐεργεσίαις προσκυνεῖσθαι καὶ εἰκόνες δὲ καὶ νεὼ καὶ τεμένη ...,* —[2])

---

[1]) Vgl. Joh. 7, 37. [2]) Apologie 13.

so nahm man auch von den Göttern an, daß ihnen nicht nur Opfer, sondern auch Huldigungen und Anbetung sehr willkommen seien.

In der israelitischen Religion konnte aber die in den babylonischen Hymnen so oft ausgesprochene Meinung sich nicht durchsetzen, daß man durch Proskynesen „die Leber des Gottes beruhigen" könne; einer solchen Gefahr der Entartung[1]) hatte die prophetische Predigt, die gegenüber den Opfern und Gebeten den vollen Nachdruck allein auf das Tun des Willens Gottes legte, einen starken Damm entgegengesetzt. Daß Gott, der die Herzen der Menschen prüft, nur nach ihrer Aufrichtigkeit im Tun seines Willens frage, das stand auch dem Spätjudentum noch fest.

An eine bloße Ehrung der Götter ohne jeden Nebenzweck[2]) denkt schon Theophrast bei seiner Erörterung über die Vermeidung der blutigen Tieropfer, die er in einer „eigenartig romantischen Tendenz nach Wiederaufrichtung primitiver Kultformen" „aus pythagorisierenden Reinheitsvorstellungen" für geboten hält.[3])

Unter den drei Beweggründen, die es gebe, den Göttern Opfer darzubringen, führt er neben dem Bedürfnis der Menschen nach Wohltaten der Götter und dem Bedürfnis, ihnen zu danken, auch noch den der reinen bloßen Verehrung an.[4])

---

[1]) Vgl. Gebet an Anu: „Um deine Leber zu beruhigen, mögen die Menschen der Wohnungen Gebete dir sagen! Die großen Götter mögen durch Zustimmung und Gebet dein Herz still machen; durch Flehen und Proskynese mögen sie deine Leber beruhigen." Meißner a. a. O. Babylonien II, S. 156.

[2]) Epikurs Zulassung einer vollkommen uneigennützigen Huldigung, die man der Gottheit weiht, ohne an Belehrung oder Vorteil zu denken, der Gottheit, von der der Mensch weder etwas zu fürchten noch zu hoffen hat, ist keine eigentlich religiöse Stellungnahme mehr und darum auch keine Huldigung oder Proskynese religiöser Art. Vgl. Tiele-Söderblom, Kompendium der Religionsgeschichte, Berlin 1920[5], S. 404.

[3]) Zu den Exzerpten aus Theophrasts Schrift über die Frömmigkeit in des Porphyrius Schrift über die Enthaltsamkeit, vgl. Schmid-Stählin in Iwan Müller VII, 1, S. 66.

[4]) Jakob Bernays, Theophrastos Schrift über die Frömmigkeit. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte. Berlin 1866, S. 82 (24, 314).

τριῶν ἕνεκα θυτέον τοῖς θεοῖς· ἢ γὰρ διὰ τιμὴν ἢ διὰ χάριν ἢ διὰ χρείαν τῶν ἀγαθῶν.

Dieselben Empfindungen, durch die man sich edlen Menschen gegenüber zu Darbringungen verpflichtet fühle, hege man auch den Göttern gegenüber:

τιμῶμεν δὴ τοὺς θεούς, ἢ κακῶν μὲν ἀποτροπὴν ἀγαθῶν δὲ παρασκευὴν ἡμῖν γενέσθαι ζητοῦντες, ἢ πεπονθότες εὖ, οὐχ ἵνα τύχωμεν ὠφελείας τινός, ἢ κατὰ ψιλὴν τὴν τῆς ἀγαθῆς αὐτῶν ἕξεως ἐκτίμησιν.

In ähnlicher Weise, wahrscheinlich von Theophrast beeinflußt,[1] führt Philo zwei Gründe für die Vereinigung von Dankopfern mit Flehgebeten an, nämlich die reine Ehrung Gottes und den Nutzen des Beters.

εἰ βούλοιτό τις ἐξετάζειν ἀκριβῶς τὰς αἰτίας, ὧν ἕνεκα τοῖς πρώτοις ἔδοξεν ἀνθρώποις ἐπὶ τὰς διὰ θυσιῶν εὐχαριστίας ἅμα καὶ λιτὰς ἐλθεῖν, εὑρήσει δύο τὰς ἀνωτάτω· μίαν μὲν τὴν πρὸς θεὸν τιμήν, τὴν ἄνευ τινὸς ἑτέρου δι' αὐτὸν μόνον γενομένην ὡς ἀναγκαῖον καλόν, ἑτέραν δὲ τὴν τῶν θυόντων προηγουμένην ὠφέλειαν.[2]

Bei beiden, sowohl bei Theophrast als auch bei Philo, aber ist es bezeichnend, daß sie die erstrebte reine, ohne jeden Nebenzweck erfolgende Anbetung oder Ehrung Gottes nicht in einer Ablösung von der mit ihnen traditionell verbundenen Handlung überhaupt suchen, d. h. hier den Opfern, so daß der Höhepunkt der Anbetung in einer vom Äußeren der Handlung und den Dingen der Außenwelt gänzlich abgezogenen, etwa in der „schweigenden Anbetung" gesehen würde. Es bleibt bei der Handlung und bei dem aktiven Moment, nur kann dieses völlig und ungetrübt durch Nebenabsichten, die im übrigen auch aufgezeigt und anerkannt werden, allein beim Anbetungsopfer in Erscheinung treten.

Gibt es denn eine solche schweigende Anbetung überhaupt im hellenistischen Synkretismus und im Judentum?

---

[1] Siehe Bernays a. a. O. S. 105 A.

[2] Philo V, 47, 12 ff. (de spec. leg. I).

Es liegt Mensching in dem Kapitel „Das Schweigen als kultische Anbetung" seiner Untersuchung über „Das heilige Schweigen" natürlich sehr daran, „außerchristliche Analoga" des anbetenden Schweigens nachzuweisen.[1] Doch müssen die Nachweise sowohl hier wie auch im vorhergehenden Kapitel über „die schweigende Anbetung"[2] mehr als dürftig bleiben.

Im jüdischen Kult sieht er zwei Arten heiligen Schweigens,[3] einmal im Niederwerfen des Volks während des Gesangs der Leviten, der auf das tägliche Morgenopfer folgte (nach Tamid 7, 3 und nach der auch hier S. 142 und 151 besprochenen Stelle aus Sirach 50, 16—21).

Aber hier ist von schweigender Anbetung nichts zu finden. Die Proskynese ist vielmehr nur die dem gesungenen Lobpreis und gesprochenen Segen konforme Haltung, die die Teilnahme an der wortbetonten Anbetungshaltung der Priester und Leviten ausdrückt. Die Haltung des Niederfallens gehört mit dem Singen, Opfern und Segnen zusammen zu dem einen komplexen Anbetungsakt.

Zweitens will er schweigende Anbetung in dem „stillen Gebet" nach Beendigung des synagogalen Gemeindegottesdienstes finden, das dem Individuum (nach Elbogen) Gelegenheit für seine private Andacht und seine persönlichen Bitten gab. Hier aber ist nur davon die Rede, daß außer den formelhaft, observanzmäßig in den Gemeindegebeten festgelegten Bitten Gelegenheit geboten war, persönliche Gebetsbitten anzufügen, und keineswegs von einem kultischen Schweigen als Anbetung. Man könnte indessen in dieser Hinsicht vielleicht bei Philo Ähnliches vermuten, wenn man an eine solche Stelle denkt, wie die vom Mysten und

---

[1]) Gustav Mensching, Das heilige Schweigen. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung. Religionsgeschichtl. Versuche und Vorarbeiten, XX. Bd., 2. Heft, Gießen 1926, S. 80 ff. 85 f.

[2]) Ebenda S. 73 ff.

[3]) Nach Ismar Elbogen, Geschichte des jüdischen Gottesdienstes, Leipzig 1913, S. 73.

Hierophanten Moses und seine Anbetung in der Einsamkeit:[1])

οὕτως καὶ Μωϋσῆς ἔξω τῆς παρεμβολῆς καὶ τοῦ σωματικοῦ παντὸς στρατοπέδου πήξας τὴν ἑαυτοῦ σκηνὴν τουτέστι τὴν γνώμην ἱδρυσάμενος ἀκλινῆ, προσκυνεῖν τὸν θεὸν ἄρχεται καὶ εἰς τὸν γνόφον, τὸν ἀειδῆ χῶρον, εἰσελθὼν αὐτοῦ καταμένει τελούμενος τὰς ἱερωτάτας τελετάς. γίνεται δὲ οὐ μόνον μύστης, ἀλλὰ καὶ ἱεροφάντης ὀργίων καὶ διδάσκαλος θείων (II, 52, 17 ff.; de gigantibus 54).

Wohl ist Philo, trotzdem er sie in manchem bekämpft, nicht ohne Beeinflussung durch die griechischen Mysterien geblieben,[2]) — das Spätjudentum als solches schloß sich ja gegen die Beeinflussung durch die Mysterienreligionen als ihm wesensfremd ab — aber ganz davon abgesehen, ist das, was er in der obigen Stelle unter *τελεταί* und *ὄργια* des Moses versteht, durchaus vom jüdischen Denken aus zu begreifen und hat da keinen mystischen und mythologischen, sondern den aktiven Zug, wie er dem Prophetismus wirklich eignet: Nicht nur ein Myste, sondern ein Hierophant, der mit der Tat die heiligen Handlungen betreibt, und ein Lehrer, der mit seinem Wort die heiligen Dinge lehrt, wird er.

---

[1]) Über die Ekstase bei Philo siehe Hans Leisegang, Das Wesen und Werden der mystisch-intuitiven Kenntnis in der Philosophie und Religion der Griechen, 1. Bd., 1. Teil. Die vorchristlichen Anschauungen und Lehren vom *πνεῦμα* in der mystisch-intuitiven Erkenntnis, Berlin 1919. Philo habe das vor ihm bei den Griechen nicht vorhandene Wort *ἔκστασις* in Anlehnung an die LXX gebracht (S. 82 f.). — Die Gebetsexerzitien im rabbinischen Judentum, die durch gesteigertes häufiges Kniebeugen und Niederfallen und Ausstrecken der Hände und Füße in die Ekstase versetzen sollen, wie das von R. Aquiba († 135) angenommen wird (Strack-Billerbeck I, S. 402 oben), lassen die Ekstase auf die Proskynesen folgen, aber nicht die Proskynese in Ekstase bestehen. Die Proskynesen sind hier nur Mittel zu einem andern Zweck. Man muß dabei wohl etwas von derwischmäßigen Exerzitien annehmen, die eine Entartung des Gebets zeigen, wie ähnlich später im chassidischen Judentum.

[2]) Vgl. Bousset-Greßmann a. a. O. S. 451 f.: „Philo ist der erste Mystiker und Ekstatiker auf dem Boden spezifisch monotheistischer Frömmigkeit." Ferner Odo Casel, De philosophorum graecorum silentio mystico, Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, XVI. Bd., 2. Heft, Gießen 1919, S. 72—85.

Im übrigen läßt sich auch in den griechischen Mysterien nicht die Notwendigkeit verkennen, daß die Proskynese bei der Epiphanie der Gottheit,[1]) die auf dem exerzitienmäßig vorbereiteten und durch die Erwartung gesteigerten Höhepunkt eines dramatischen Ablaufs von Einzelhandlungen einsetzte, nicht nur die entsprechende wortlose Körperbewegung, sondern auch Anruf und Gebet in sich schloß. Die Spannung muß sich da auch im Wort entladen können, wie es auch die sogenannte Mithrasliturgie aus dem großen Zauberpapyrus deutlich zeigt.[2]) Die kurzen Anweisungen des Schweigens (σιωπῇ) sind nur vorbereitende Atempausen, das, was sich im Heranschreiten der Götter an Vorgängen abspielt, nicht zu stören. Auf ihnen liegt kein inhaltlicher Ton. Der Gott selbst wird mit lautem Brüllen begrüßt und mit Begrüßungsworten und dem vorgeschriebenen Gebet angebetet, wenn er erscheint. — Daß es längere und kürzere Momente des Schweigens im griechischen Mysterienkult, und zwar vor Beginn der Handlung und zwischen den einzelnen Teilhandlungen gegeben hat, ist selbstverständlich wie für jeden Kult.[3]) Im römischen Kult gehörte es überdies für die Teilnehmer zur Ritualvorschrift, um den die Gebete Rezitierenden, deren peinlich genauer Wortlaut vorgeschrieben war, nicht zu stören (favete linguis).

Aber darum haben dieses Schweigen und die Schweigepausen im gottesdienstlichen Kult noch lange nicht den Ton und die Bedeutung eines besonderen Anbetungsmoments oder gar einer besonderen Art von Anbetung an sich. Die Anbetungsmomente sind im Gegenteil alle durchaus aktiver Art, Körperbewegung, Gebetswort und Opferhandlungen. So kann auch Mensching in der Tat auch aus den Mysterien-

---

[1]) Vgl. S. 82. Ferner Apulejus, Metam. XI, 23: deos inferos et deos superos accessi coram et adoravi de proxumo.

[2]) Papyri Graecae Magicae, die griechischen Zauberpapyri ed. Karl Preisendanz, Leipzig 1928, S. 93 ff., besonders S. 96 f.

[3]) Vgl. Plutarch 70 (Numa), wo die Ruhepause nach dem Gebet (Sitte des Niedersitzens) als Abgrenzung der Handlungen des Gebets erklärt wird (καθέζεσθαι προσκυνήσαντες).

religionen keinen direkten Beweis für ein Schweigen als Anbetung erbringen; er muß vielmehr selbst zugeben: „Welcher Art das in den griechischen Mysterien geübte Schweigen war, läßt sich nicht genau erkennen.“ Und so stützt er sich auf eine sehr poetische Bemerkung Hodgkins: „Das Schweigen der nordischen Nacht oder einer südlichen Mittagsstunde, das Schweigen des Waldes, der Heide, des Meeres, wie ähnlich sind sie einander und wie verwandt sind sie diesem Schweigen der anbetenden Menge, die nach Eleusis zog“ (Hodgkin, Schweigender Dienst, S. 10).

Solch ein Schweigen aber ist Erwartung einer kommenden Anbetung, aber im antiken Sinne durchaus nicht eine solche selber, es sei denn, daß die zur Mysterienfeier ziehende Prozession — und bei der die eleusinischen Mysterien eröffnenden Jakchosprozession ging es ja durchaus nicht lautlos zu — an den Kultstätten am Wege die Proskynese im Vorbeiziehen vollzogen und einen Päan angestimmt haben sollte.

Das Erwartungsmoment des Schweigens spielte jedenfalls in den Mysterien eine besondere Rolle.

Auch die wenigen Stellen, die Mensching aus den Neupythagoräern anführt,[1]) besagen nichts für eine wirkliche Proskynese, die in schweigender Anbetung bestanden hätte. Philosophische, auch religiös gefärbte Meditation ist nicht mit dem Anbetungsakt wirklicher Religionen zu verwechseln.[2])

Gewiß gibt es auch eine Anbetung im ekstatischen Zustande. Aber auch bei ihr käme es bei einer Wertung ihres Anbetungsgehalts nicht so sehr auf die besondere psycho-

---

[1]) *Διὰ σιγῆς καθαρᾶς ... θρησκεύομεν αὐτόν* (Porphyrius). *Διὰ σιγῆς μόνης θεραπεύεται.* Ferner bei Strabo: *Ἡ κρύψις ἡ μυστικὴ σεμνοποιεῖ τὸ θεῖον καὶ μιμεῖται τὴν φύσιν αὐτοῦ φεύγουσαν τὴν αἴσθησιν ἡμῶν.*

[2]) Man könnte in diesem Zusammenhang noch einmal an das den Gegenstand des *προσκυνεῖν* ins Mystisch-Pantheistische und damit die Anbetung selbst auflösende spekulative Denken aus dem Poimander erinnern (S. 96 u. A. 4). Dazu vergleiche auch das meditierende, die Möglichkeit des Lobpreises in wirklicher Gebetsrede zersetzende Gebet aus Pseudo-Hermes V (VI), 10 nach Hennecke a. a. O. S. 7*.

logische Form, in der der Anbeter sich gerade befindet, an, als auf den Inhalt seiner Anbetung. Selbst wenn man das Gebetserlebnis, das Paulus 2. Kor. 12, 2 ff. andeutet, als in der Ekstase selbst erfolgt annehmen will, ist bedeutsam, daß er auf seinem Höhepunkt nicht von einem Schweigen zu berichten weiß, sondern von ἄρρητα ῥήματα,[1]) die er gehört hat; das heißt doch von wirklich vernommenen Worten, wenn er sie auch nicht aussprechen und den Korinthern preisgeben darf.[2]) Da derartige Erlebnisse, wie die Damaskusvision zeigt[3]) und auch das in den folgenden Versen unseres Abschnitts erzählte Gebetserlebnis, bei ihm immer in der deutlichen Unterscheidung des betenden Subjekts vom gegenübertretenden Gegenstand, an den es sich wendet, verlaufen, ist auch hier wie im Folgenden, wo er den Herrn dreimal bittet, ihm den ἄγγελος τοῦ σατανᾶ fortzuschaffen, und vom Herrn eine Gegenantwort hört, der lebendige Wechselverkehr des Gebets vorauszusetzen. Eine Anbetung hätte also, wenn er sie hätte nach Analogie anderer Himmelsekstasen der spätjüdischen Literatur berichten wollen, in einer Reaktion seinerseits auf die ἄρρητα ῥήματα, also in einer Anrede des Herrn oder in einem Gebetswort, bestanden.

In den pseudepigraphischen, jüdischen und christlichen Visionsschilderungen, wie auch in der Offenbarung Johannis ist das stets der Fall. In der syrischen Baruchapokalypse erfolgen alle Auditionen und Visionen in der Wechselrede

---

[1]) Vgl. O. Schmitz, Die Bedeutung des Wortes bei Paulus. Neutestamentl. Forschungen, 1. Reihe, 4. Heft, Gütersloh 1927, S. 33 u. 46, A. 40. „Dennoch sind es Worte, ῥήματα, wenn auch ἄρρητα ῥήματα, ‚unaussprechbare' Worte, die er damals vernommen hat, wie auch die unsagbaren Seufzer der Gebetsratlosigkeit Sprachlaute sind, wenn auch ein unartikuliertes, nicht zum Ziele gelangendes Ringen nach dem rechten Ausdruck." Vgl. Röm. 8, 26.

[2]) Vgl. Apok. 10, 4. Das religionsgeschichtliche Vergleichsmaterial zur Stelle und zum ganzen Abschnitt führt H. Lietzmann im Handbuch zum N. T. an; ferner Schmitz a. a. O. S. 46, A. 40.

[3]) Apg. 9, 4 f. spricht Saulus in Proskynesehaltung auf der Erde liegend. Vgl. 22, 7—10; 26, 14 f. Zum Vergleich der drei Berichte: E. Hirsch, Zeitschrift für neutest. Wissenschaft, 1929, S. 305 ff.

des Gebets. So etwa 13,1 ff., wo die Stimme aus dem Himmel anhebt: „Stelle dich auf deine Füße"; Baruch muß also zunächst in Proskynesestellung gedacht sein. Wohl sagt er 54,8: „Ich kann nicht erzählen von deiner Herrlichkeit oder reden vom Glanz deiner Majestät." Aber er tut es eben doch in den Anbetungsworten eines langen Gebets.[1])

Aus der griechischen Baruchapokalypse, wo der Visionär durch alle sieben Himmel in ständiger Unterhaltung mit dem ihn führenden Engel bleibt, ist der Schluß (17), wo er aus der Ekstase erwacht, bemerkenswert: Und als ich zu mir kam, brachte ich Gott Lobpreis dar. Den deutlichsten Beweis aber bieten die Stellen aus der christlich verfaßten Vision der Himmelfahrt des Jesajas, wo die Proskynese stets mit Lobpreis verbunden ist, ja unter Lobgesang vor sich geht. Im sechsten und siebenten Himmel betet auch der Visionär so an. Es wird 9,28 ff.[2]) zuerst aller Engel und Gerechten Anbetung vor der Herrlichkeit dessen geschildert, dessen Herrlichkeit alle überragt, und dann erzählt der Visionär von sich selbst: „Und ich betete an und lobsang."

In der spätjüdischen Religion wie auch im Urchristentum tritt also die Anbetung aus dem Schweigen heraus und äußert sich vor allem im Lobpreis Gottes.[3])

---

[1]) Vgl. noch 21,3 mit 22,1 ff.

[2]) Vgl. auch 8,17 (u. a.).

[3]) So ist Tersteegen nicht, wie Mensching meint (S. 73), „einer von den wenigen Protestanten, die ein ausgesprochenes Verlangen nach Anbetung kannten", nur weil er so viel in mystisch geformten Wendungen vom „Verstummen" und „Schweigen" spricht. Vielmehr gehören die Fülle der Lob- und Danklieder als legitime Nachfolger der alttestamentlichen Psalmen und neutestamentlichen Doxologien, die im heutigen Gesangbuch die Seele zum Lobpreis Gottes auffordern, zu dem, was Anbetung bedeutet, und zwar im eigentlichen Sinne. Mensching ist wie andere nicht dem methodischen Fehler entgangen, den modernen romantischen Begriff der Anbetung mit dem aus der Geschichte der Mystik gewonnenen Inhalt zu sättigen und ihn dann auch an die antike und jüdische Anbetung heranzubringen. Die Proskynese des Urchristentums aber ist aus einem ganz andern religiösen Boden hervorgekommen, als woraus die Quellen der schweigenden Anbetung entspringen.

Freilich ist es eine Frage für sich, ob eine dauernde Anbetung möglich ist, die der Mensch von sich aus nach Vorsatz, Belieben und Willkür leisten könne.

Zum andauernden Beten wird auch im Urchristentum aufgefordert,[1]) zur dauernden Anbetung hier auf Erden, zur „ewigen Anbetung" aber nicht.

Zur echten Anbetung im Urchristentum gehört ein von Gott selbst Überwältigtwerden durch sein Heilshandeln, das den Beter berührt; und nur, wenn es dazu kommt oder wenn das in der Seele nachklingend deutlich wird, tritt die Anbetung im Urchristentum zutage.

An das tiefste Problem aller gut gemeinten Anbetung, die das weite Feld der Religionsgeschichte zeigt und darin auch die griechische Religion und die hellenistischen Kulte, ob denn wirklich die der Gottheit dargebrachten Huldigungen ihr willkommen, *εὐάρεστος*, seien, ist das naive Denken kaum herangekommen, und auch das Spätjudentum konnte hier, wenn es sich mit der Gerechtigkeit vor Gott abquälte, keine gewisse Lösung finden.

Was nun den oben (S. 151 f.) behandelten Hinweis auf die Gefahr der Entartung der Proskynese betrifft, so sind die Gefahren, die in der Abstumpfung des Andachtsgefühls durch die immer wiederholten äußeren Zeremonien der Proskynese liegen, nicht nur als vorhanden festzustellen, sondern sie sind auch von jeher beachtet worden. Das darf man z. B. auch aus dem Bericht bei Plutarch über die Kultusreform Numas[2]) schließen und die Forderungen der Pythagoräer, die Plutarch mit dieser Reform in Beziehung setzt.

Ὡς γάρ φασι τοὺς Πυθαγορικοὺς οὐκ ἐᾶν ἐκ παρόδου προσκυνεῖν καὶ προσεύχεσθαι τοῖς θεοῖς, ἀλλ' οἴκοθεν εὐθὺς ἐπὶ τοῦτο γνώμῃ προσκευασάμενος βαδίζειν.[3])

---

[1]) Luk. 18, 1; Röm. 12, 12; 1. Thess. 5, 17; Kol. 4, 2.

[2]) Im Jahre 181 v. Chr. wurde durch die auf einem Grundstück am Janiculus erfolgte inszenierte Auffindung der angeblichen Bücher des Numa der mißglückte Versuch gemacht, die römische Religion pythagoreisierend umzudeuten. L. Deubner in Chantepie de la Saussaye II⁴, S. 475; Tiele-Söderblom 1920⁵, S. 424.

[3]) Plutarch, Numa 69 e-f, 70.

Wie also hier eine bloß beiläufige Anbetung nicht zugelassen wird, sondern vom Verlassen seines Hauses an bis zur Kultstätte von dem Beter eine innerlich ernste und ohne andere Ablenkung nur auf dieses Ziel gerichtete Vorbereitung gefordert wird, so auch habe Numa ausschließliche Muße und Stille für Anschauen und Anhören der göttlichen Dinge, als des höchsten Werks, unter Fernhaltung aller weltlichen Störungen und Geschäfte geboten.[1]) Es werden dann weiter die Vorschriften über die Rechtsdrehung bei der Proskynese und das ruhige Sichniedersetzen nach dem Gebet[2]) angeführt und beurteilt. Die letztere Vorschrift habe nicht so sehr den Zweck, eine Abgrenzung der Handlungen zu bilden, als das oberflächliche Nebenher des Gebets, das aus dem Mangel an Muße dazu entspringe, zu verhindern.

Auch an die Mahnung bei Isokrates, den Göttern zwar den von den Altvorderen überkommenen Kultus zu widmen, es aber für das schönste Opfer und den höchsten Dienst anzusehen, sich so gerecht als möglich zu zeigen, darf man als Gegengewicht gegen die Veräußerlichung anführen. Doch ist das in der Erwartung gesagt, daß man auf diese Weise mehr von ihnen erlange, als durch viel Opferschlachten.[3]) Daß alles Übermaß auch in den Erweisungen der Proskynese, nach Form und Inhalt, als *δεισιδαιμονία* verspottet, scharfe Kritik fand, ist schon berührt worden; und zwar ganz besonders dann war dies der Fall, wenn die Art dieser Huldigung an barbarische Sitte erinnerte. Die „anders entstandenen“ Arten der Proskynese (*ἀλλοκότους προσκυνήσεις*) erschienen den Hellenen widerwärtig. So auch Plutarch,

---

[1]) Die Stille bei Gebets- und Opferhandlung ((favete linguis) war im römischen Kult, wie schon oben erwähnt, Ritualvorschrift. Höchstens ein Flötenspieler durfte die formelhaft erstarrten Gebetslitaneien begleiten. Diese Stille hatte den Zweck, jede Ablenkung des die Gebete Rezitierenden zu verhindern, da der kleinste Formfehler die Handlung ungültig machte.

[2]) Ihre Nachwirkung bei Tertullian XV f. de oratione s. S. 66, A. 2.

[3]) Isokrates 2, 20, vgl. 1, 13; Nägelsbach a. a. O. S. 221 ff.: „Die Huldigung und der Gehorsam gibt ein Recht, den Göttern für die Zukunft zu vertrauen.“

der in seiner Gesamthaltung der Religion gegenüber allerdings wohl später eine Wandlung durchgemacht hat.[1]) In seiner Schrift über den Aberglauben rechnet er diese *ἀλλοκότους προσκυνήσεις* und *ῥίψεις ἐπὶ πρόσωπον* zu den verächtlichen Zaubermitteln des alten Weibes, zu dem Meertaufen, sich im Kote wälzen und Aussprechen barbarischer Zaubersprüche. Dagegen fordert er die Anrufung der Götter mit rechtem und gerechtem Munde: *ἡμεῖς δὲ τοῖς θεοῖς ἀξιοῦμεν ὀρθῷ τῷ στόματι καὶ δικαίῳ προσεύχεσθαι.*[2]) Ja, er geht sogar so weit, den *ἄθεος* für besser zu erklären als den *δεισιδαίμων*, weil dieser ja den psychologischen Grund durchschaue, aus dem sich die Menschen zur Proskynese verständen, nämlich die Lust an Festschmäusen und Orgiasmus, Schaulust und selbstische Wünsche: *ἥδιστα δὲ τοῖς ἀνθρώποις ἑορταὶ καὶ εὐλαπίναι πρὸς ἱεροῖς καὶ μυήσεις καὶ ὀργιασμοὶ καὶ κατευχαὶ θεῶν καὶ προσκυνήσεις.* Der *ἄθεος* aber lache darüber und sage zu seinen Freunden mit leiser Stimme, daß das alles verrückt sei.[3])

In der Tat hat ja die Schule Epikurs die Proskynese verworfen.[4]) Um so mehr glaubt Plutarch eine aus Furcht vor der Menge dennoch seitens eines Epikurschülers erfolgende Proskynese als Heuchelei geißeln zu müssen:

ὑποκρίνεται γὰρ εὐχὰς καὶ προσκυνήσεις οὐδὲν δεόμενος διὰ φόβον τῶν πολλῶν (Mor. 1102 b).

Gerade das Moment der „Gottesangst" in der Proskynese ist es, das Plutarchs scharfe Ablehnung hervorruft. Er hält sie für eine Befangenheit, die aus der Unkenntnis des wahren

---

[1]) Vgl. die schöne Erörterung über Plutarchs Stellung zur Religion bei Schmid-Stählin (in Iwan Müller) II, S. 512. Ferner L. Deubner in Chantepie de la Saussaye II[4], S. 483.

[2]) Plutarch, De superstitione 3, Mor. 166 a.

[3]) Ebenda Kap. 9, Mor. 169 d.

[4]) Plutarch, Mor. 1112 c. Vgl. auch S. 144 u. 105 f. Epikur selber wollte zwar der Gottheit, von der der Mensch weder etwas zu fürchten, noch etwas zu hoffen hat, eine vollkommen uneigennützige Verehrung nicht versagen, doch ist das keine eigentlich religiöse Stellungnahme mehr. Vgl. Tiele-Söderblom a. a. O. S. 404.

Wesens der Götter stammt, das eben reine Güte ist und nichts, was solche Angst hervorrufen müßte, enthält.[1])

Xenophon läßt Sokrates in den Memorabilien eine Charakteristik sowohl der gar nichts fürchtenden Atheisten[2]) als auch der Bigotten geben, die jeden zufällig angetroffenen Stein, die Holz und Tiere verehren; beide gehören zu den *μαινόμενοι.*

τῶν τε γὰρ μαινομένων τοὺς μὲν οὐδὲ τὰ δεινὰ δεδιέναι τοὺς δὲ καὶ τὰ μὴ φοβηρὰ φοβεῖσθαι. ... καὶ τοὺς μὲν οὐδ' ἱερὸν οὔτε βωμὸν οὔτ' ἄλλο τῶν θείων οὐδὲν τιμᾶν, τοὺς δὲ καὶ λίθους καὶ ξύλα τὰ τυχόντα καὶ θηρία σέβεσθαι.[3])

Es zeigt sich auch hier, daß hellenisches Empfinden das edle Maß sucht, entfernt von beiden Extremen.

Aber damit kam es für die Frage der Anbetung eben nicht in die ganze Tiefe dieser Frage hinein.

Es vermochte nicht, sich zu beidem in voller Schärfe zu verstehen, zu wirklichem „Sichfürchten und Zittern" vor der Majestät und dem Zorn Gottes und doch anderseits zur Liebe gerade dieses Gottes, ihn „über alle Dinge zu lieben", und zwar wirklich zu lieben, nicht nur seine reine Güte in der bloßen Anschauung zu betrachten, — und doch beides in einem zu schauen und zu empfinden. Suchte man aber, wie es hier geschah, den menschlich maßvollen Gefühlsausgleich in der Mitte, so kam es eben nicht zu der wirklichen Furcht der Götter selbst, sondern außerhalb der Beziehung zu diesen Göttern nur zur Angst vor dem dumpfen Schicksal oder zur abergläubischen Scheu aus Resten primitiver Religionsstufen; vor allem aber konnte es nicht zur wirklichen Liebe zur Gottheit kommen. War die Gottheit

---

[1]) Vgl. wie S. 162, A. 1. Schmid-Stählin II, S. 512. Daß Plutarch aber selbst freudig zu einer Proskynese der Freude bereit war, zeigt die S. 147 f. angeführte Stelle.

[2]) Aus dieser Stelle, wie auch aus der S. 162 erwähnten (vgl. die Stelle aus Apulejus S. 90) ergibt sich, daß atheistische Begründung es war, die häufig zur Ablehnung der Proskynese führte.

[3]) Xenophon, Mem. I, 1, 14. Vgl. O. Weinreich zu Tibull, Hermes, 56. Bd., 1921, S. 339 f. und Bolkestein S. 22, A. 8.

auch *ἡδύς* und glaubte man auch, daß sie gegebenenfalls gütig sei, warum sollte man sie über alles lieben? So ist Aristoteles Meinung, der die Liebe zu den Göttern verneint, wohl eine dem allgemeinen griechischen Denken angemessene: *ἔστι γάρ, ὡς οἴονται, φιλία καὶ πρὸς θεὸν καὶ τὰ ἄψυχα οὐκ ὀρθῶς. τὴν γὰρ φιλίαν ἐνταῦθά φαμεν εἶναι οὗ ἔστι τὸ ἀντιφιλεῖσθαι, ἡ δὲ πρὸς θεὸν φιλία οὔτε ἀντιφιλεῖσθαι δέχεται οὔθ' ὅλως τὸ φιλεῖν· ἄτοπον γὰρ ἂν εἴη, εἴ τις φαίη φιλεῖν τὸν Δία.*[1])

Zur Ermöglichung dessen, daß beides nebeneinander in einem verstanden und bejaht werden könnte, gehörte allerdings eine Gewißheit der Überzeugung und Überführung, daß der Furcht vor Gott ihr quälend Peinvolles, die letzte Existenz in Frage Stellendes genommen sei, und anderseits eine reale Begründung für die Liebe, aus der sie ungezwungen, nicht bloß als gedankliche Forderung, sondern in lebendiger Beziehung erwüchse.

Aber solche Gewißheiten standen nicht im Bereiche des griechischen Polytheismus und Synkretismus, auch nicht der philosophischen Spekulation, die darum eine Ausgleichslinie suchten, die sowohl die letzte Furcht wie auch die Möglichkeit der Liebe verhüllte. Aber auch noch nicht dem Judentum waren solche Gewißheiten restlos gegeben. Dieses mußte die Furcht vor Gott und das Gebot der Liebe zu ihm letzten Endes, nebeneinandergestellt, doch in unlösbarer Spannung sehen, wenn es sich nicht durch die Flucht in die „eigene Gerechtigkeit" einen fragwürdigen Ausgleich schuf.

---

[1]) Aristoteles, Magna Moralia 1208 b, 27. Vergleiche, was zu dieser Stelle Bolkestein S. 4 f. u. 5, A. 2 gegen die These Zielinskis sagt, der in seinem Buch: La Sibylle, Trois essais sur la religion antique et le christianisme, Paris 1924, einen Gegensatz konstruiert zwischen der jüdischen Religion, nach ihm „la religion de la crainte", und der griechischen, welche „la religion de l'amour" sein soll.

Kap. 6.

Die Anbeter.

In den Beispielen aus der hellenistischen und jüdischen Umwelt des Urchristentums sind die verschiedensten Anbeter hervorgetreten. Da das Subjekt des Anbeters auf die Wesensart seiner Anbetung einen nicht geringen Einfluß hat, bedarf es noch eines zusammenfassenden Überblicks über die Anbeter.

Weil aber die Proskynese in ihrer Form nicht eine von dem einzelnen Beter im Augenblick neu gefundene oder impulsiv geschaffene Körperhaltung ist, sondern durch die religiöse Sitte gleichlaufend mit der allgemeinen Sitte längst fest geformt und traditionsmäßig gebunden, so überwiegt in ihr von vornherein auch das Überindividuelle, das, was den einzelnen Anbeter in seinen Religionsverband hineinstellt und was er mit diesem teilt. Ja, die Erörterung über die Ablehnung der persischen Proskynese[1]) und der barbarischen Proskynesen (ἀλλοκότους)[2]) überhaupt durch die Griechen machte es deutlich, daß in der Proskynese ein gemeinsames Formempfinden und gemeinsame inhaltliche Anschauungen den einzelnen Anbeter nicht nur mit seinem Kultverbande, etwa seiner Polis, sondern mit seinem ganzen Volks- und Kulturverbande im weitesten Sinn zusammenschließt. An den großen hellenischen Festen, an den großen gemeinsamen Orakel- und Wallfahrtsstätten, denen im Judentum das einzige große Kultheiligtum, der Tempel, entsprach, konnte die Gemeinsamkeit der Form und des Empfindens sich immer wieder mitteilen und festigen und sichtbar zur Anschauung kommen. Indessen ist auch in unserer Epoche doch schon die Möglichkeit zu einer individuellen Entfaltung der Proskynese des einzelnen Beters nach der inhaltlichen Seite ihrer Entwicklung gegeben, wenn auch innerhalb des kultischen, traditionsmäßig und national bestimmten Rahmens, in dem er steht.

Im Hellenismus hatte das Einströmen der orientalischen Religionen und Einzelkulte die Hellenen schon längst andere

---

[1]) S. 20, 56, 104 ff. [2]) S. 162.

Anbeter, Anbetungsinhalte und Anbetungsweisen an den Anbetungsstätten, die sich nun überall neben ihren alten Tempeln erhoben, kennenlernen lassen. Sie treten nun vielfach auch in diese Kultverbände ein. Ebenso konnten auch Fremde in die hellenischen Kultverbände aufgenommen werden, wie man schon längst gewohnt war, auch in fremdem Lande an berühmten Kultstätten der Gottheit des Landes zu huldigen, wie etwa die durchreisenden und durchziehenden Fürsten und Beamten auch im Tempel in Jerusalem.[1]) Das konnte auch nicht ohne Einfluß auf das individuelle Nachdenken über die Proskynese bleiben und mußte die Gebundenheit des Einzelnen auflockern, wie es anderseits auch den Unterschied der Kultformen des eigenen Volkes deutlicher machte und unter Umständen das Bewußtsein davon und den Stolz auf die eigene Sitte festigte.

Es läßt sich ein persönliches Anbetungsverhältnis in einem lebendigen Gebetsverkehr zwischen Anbeter und Gottheit, das irgendwie überragend aus dem Rahmen der Kultgebundenheit herausgetreten wäre, kaum feststellen, wie ja hier überragende religiöse Persönlichkeiten überhaupt kaum hervortreten. Wenn man aus all den vielen Gottheiten auch eine oder die andere zu besonderer Verehrung sich erkor, so blieb doch die Anbetung auch dann allzusehr an die traditionelle kultische Form gebunden.

Von jeher hatte die Familie den kleinsten Kultverband gebildet, aber auch gerade in ihr war die tägliche oder festtägliche Huldigung der Gottheiten streng an die väterliche Überlieferung gebunden, wenn sie auch, wie Platos Erinnerung an die religiösen Bräuche des Elternhauses zeigt, auf das heranwachsende Geschlecht ihres besonderen Eindrucks nicht verfehlte.[2]) Die Proskynemaformel zeigt, daß man gerade beim Akt der Proskynese veranlaßt wurde, der abwesenden Familienglieder zu gedenken, so daß bezeichnender-

[1]) Vgl. z. B., was Josephus (b II, 341) von Neapolitanus berichtet: ... *καὶ τοῦ θεοῦ προσκυνήσας ὅθεν ἐξῆν τὰ ἅγια* ...

[2]) Vgl. S. 86. Ferner siehe das auf S. 68, A. 1 über die Darstellung ganzer adorierender Familien Angeführte.

weise gerade hieraus eine besondere Gestaltung hellenistischer Fürbitte hervorging.

Im Spätjudentum hatte schon längst die gottesdienstliche und private Benutzung der Gebetsliteratur der Psalmen mit ihrem reichen Schatz der verschiedensten religiösen Gedanken, Empfindungen und Entscheidungen den bloßen zeremoniellen Akt der Anbetung angefüllt mit tiefstem Empfindungsgehalt. Dadurch erhielt der anbetende Fromme nicht nur inmitten der feiernden Volksmenge im Tempel die Möglichkeit, unter dem Gesang der Anbetungspsalmen und ihrer immer wiederholten Aufforderung zur Anbetung wirkliche wertvolle Inhalte derselben sich zu eigen zu machen, sondern diese Psalmen prägten sich auch dem einfachen Gläubigen durch den gottesdienstlichen Gebrauch in der Synagoge ein, so daß man sie auch, abgesehen vom gemeinsamen Gottesdienst, für die private Andacht im weitesten Maße gebraucht haben wird, eine Übung, die wir über die vorgeschriebenen Pflichtgebete mit ihren Anbetungsmomenten hinaus auch gerade bei den „Stillen im Lande" wie im Urchristentum vorauszusetzen haben.

Denn gerade die Synagoge hatte, weil sie des Opferkults entbehrte, ja um so mehr zur Entwicklung der gemeinsamen und privaten Gebetsfrömmigkeit beitragen können, und darum gerade auch zur Vertiefung der Anbetungsinhalte, weil sich die Anbetung ohne die Möglichkeit der örtlichen Anlehnung an Opferkult und Gottesbild desto nachhaltiger und inniger mit aller Anspannung auf den unsichtbaren Gott und sein Wort konzentrieren mußte.[1])

---

[1]) Eduard Meyer, Ursprung und Anfänge a. a. O., 2. Bd., 1921, S. 27 bringt die Notiz (A. 2), daß die *προσευχή* (so inschriftlich in Ägypten) bei Philo *προσευκτήριον*, in der Gemeinde des Neuen Bundes in Damaskus, S. 11, 21 „Haus der Anbetung", בית השתחות geheißen habe. Schürer a. a. O. II[4], S. 499 sagt allerdings, „daß der Hauptzweck dieser Sabbatversammlungen in der Synagoge nicht der Gottesdienst im engeren Sinn, d. h. nicht die Anbetung war, sondern die religiöse Unterweisung". Indessen berührt das nicht die hier behauptete Wirkung auf die Vertiefung der Anbetungsinhalte.

Aber gerade das Judentum hatte wiederum unüberwindbare nationale Grenzen für die Anbetung aufgerichtet, die es auch seine einzelnen Anbeter schwer überschreiten ließ. Wie man sich von der Anbetung der Samariter aufs strengste schied,[1]) so verlangte man auch von den *σεβόμενοι τὸν θεόν*, daß sie irgendwie die Zugehörigkeit zu dem einen anzubetenden Gott mit deutlichen Beweisen der Zugehörigkeit zu dem jüdischen Volke erhärten und offenbar machen mußten. Welche Spannungen hatte hier das Urchristentum zu überwinden angesichts der unüberbrückbar erscheinenden Schwierigkeit, daß Juden- und Heidenchristen etwa zusammen in der Feier des Abendmahls ihren gemeinsamen Herrn anbeteten.

Aber gerade an dieser Grenze zeigte sich auch deutlich das Herauswachsen des „wahren Israel" der Gemeinde, in der kein Ansehen der Person gilt vor Gott (Röm. 2, 11) und darum keine Differenzierung der Anbeter möglich war, aus der Gemeinde des national begrenzten Israel. Diese neue Gemeinde kann nun aus allen Völkern, Zungen und Sprachen einhellig anbetend die Erlösungstat Gottes, die *σωτηρία*, die sie zur Gemeinde geformt hat (Apok. 7, 9), preisen.[2]) Trotz aller Einengungen hatte freilich gerade in der Religion Israels die anbetende Huldigung vor Gott schon die eigentümliche Tendenz aufgewiesen, immer mehr Anbeter in ihren Kreis einzubeziehen. Gerade in der prophetischen Verkündigung findet sich die ihr eigentümliche Aufforderung, daß alle Völker hinzutreten und dem einen Gott, Jahwe, huldigen sollen. Eine tiefe Erkenntnis, nicht bloß die nationale Aspiration auf die glänzende Zukunft des Volkes, offenbart sich darin[3]); in dem, was Huldigung vor Gott in Wahrheit bedeutet, nämlich keine Vereinzelung des einzelnen Individuums,

---

[1]) Joh. 4, 20; vgl. Josephus, a XIII, 2 u. 3.

[2]) Diese Gemeinde konnte auch von sich selbst die Überzeugung haben, daß sie die Anbeter in sich schließe, die Gott selbst durch sein erlösendes Handeln in Christus gewollt habe (Joh. 4, 23).

[3]) Das trotz Bousset-Greßmann a. a. O. S. 235. Vgl. Jes. 45, 21-23; 56, 7; 42, 6. 10 ff.; 25, 3. 7.

auch nicht des einzelnen Volkes, sondern von vornherein eine Andeutung und ein Ziel des Zusammenschlusses mit allem, was Gott huldigen muß, mit der großen Symphonie aller Stimmen, die anbetend seinen Lobpreis singen sollten, in der keine einzige fehlen darf.[1]) Und so kann auch im Endblick auf das, was kommen soll, der Mensch nicht der einzige Anbeter bleiben und nicht bloß die Menschheit es sein, die Anbetung darbringt. Sprechen es schon die Psalmen aus, daß nicht nur die Schöpfung das Lob Gottes singt,[2]) sondern persönliche Anbetung Jahwe von den Engeln,[3]) den Göttern,[4]) ja selbst den Toten[5]) geleistet wird, so hat das Spätjudentum einen besonders erhabenen Gedanken der Majestät Gottes darin gesehen, daß unzählige Scharen der Engel sein Lob im Himmel verkünden, denen der Lobpreis Israels auf Erden im Wechselgesang antwortet.[6])

Mit dem, was über der Erde und unter der Erde ist, sollen sich mit dem Menschen auch alle Kreaturen auf Erden beugen. Zwar ist nach israelitischer Anschauung der Mensch als ihr Herr über sie gesetzt,[7]) aber wenn auch Philo in Übereinstimmung mit den Anschauungen des Spätjudentums[8]) davon spricht, daß die Kreaturen vor dem ersten Menschen als ihrem Herrn die Proskynese verrichtet hätten, so ist doch nur vom „natürlichen“ Gebieter die Rede und diese Proskynese also als profane Huldigung ohne Anbetungscharakter

---

[1]) Ps. 103, 20 ff.

[2]) Wie auch in den andern Religionen z. B. den ägyptischen Sonnenhymnen oder dem Zeushymnus des Kleanthes (Fragm. 357 Arnim). — Ps. 19, 1—7; 8; 29; 104.

[3]) Mit der ganzen Kreatur Ps. 148. 2; vgl. 104, 4; Jes. 6.

[4]) Ps. 29, 1 f. [5]) Ps. 22, 30.

[6]) Chag. 12 b: „In dem Maon (5. Himmel) sind Scharen dienender Engel, die preisen bei Nacht, aber schweigen bei Tag wegen des ‚Preises Israels‘.“ Vgl. Lohmeyer in Lietzmann, Handbuch zum N. T. zu Offb. 8, 1. Ferner vergleiche die Stellen aus der griechischen Baruchapokalypse und der Ascensio Jesajae S. 159.

[7]) Gen. 1, 28.

[8]) Pirke, Rabbi Elieser 11. Altjüdische Legende, daß die Tiere zu Adam kamen und sich bückten.

anzusehen.[1]) Auch griechische und hellenistisch-römische Zeugnisse für die Anschauung einer Proskynese der Tiere gibt es zur Genüge; nur daß die Proskynese hier den Charakter des Merkwürdigen behält und auf besondere Beobachtungen sich beschränkt, beziehungsweise solche in weitgehendem Maße ausdeutet,[2]) ohne aber die umfassende Tiefe des urchristlichen Gedankens zu erreichen. Denn gerade das Urchristentum hat den Gedanken, daß alle Menschen und Zungen im Himmel und auf Erden und unter der Erde huldigen sollen,

---

[1]) Philo I, 29, 3 ff. (de opif. mundi 83): *ἔδει πάντων γεγονότων ὕστατον φῦναι τὸν ἄνθρωπον, ἵνα τελευταῖος ἐξαπιναίως τοῖς ἄλλοις ζῴοις ἐπιφανεὶς ἐμποιήσῃ κατάπληξιν· ἔμελλε γὰρ ἰδόντα πρῶτον τεθηπέναι καὶ προσκυνεῖν ὡς ἂν ἡγεμόνα φύσει καὶ δεσπότην.* Vgl. z. St. J. G. Müller, Des Juden Philo Buch von der Weltschöpfung, Berlin 1841, S. 287 ff. Ferner Cohn, Die Werke Philos von Alexandrien, Breslau 1909, I, 1, S. 57, A. 3, wonach erst in der syrischen „Schatzhöhle“ erzählt wird, daß Adam in Jerusalem König, Priester und Prophet war und die Tiere zu ihm gekommen seien, das Haupt gebeugt und ihn angebetet und ihm gedient hätten. Hier könnte vielleicht eine Verehrung mit göttlichem Charakter wie vor dem Propheten gemeint sein.

[2]) Schon Aristoteles spricht davon (de anim. hist. I 46, 630, 20 b), daß der Elefant das am besten zähmbare Tier sei, weil er sich dazu abrichten lasse, vor dem König die Proskynese zu vollziehen. Diese Proskynese wird außer in der Abrichtung zum Knien wohl in der Art und Weise beobachtet sein, wie der Elefant seinen Rüssel in die Höhe hebt und zur Erde senkt. Ebenso Plutarch, Mor. 98 c: *μανθάνει καὶ προσκυνήσεις.* Vgl. auch Pseudo-Callisth. I, 17 (S. 17 f. Kroll), wo der Bukephalos Alexanders des Großen geschildert wird, als habe er in der Stellung eines Bittflehenden seine Vorderbeine vorgestreckt: *ὡς ἰδίῳ δεσπότῃ λιτανείας ὑποφαίνων.* — Weiter aber ging man in der Kaiserzeit, wo man den Tieren (Elefanten, Fischen und anderen) eine wirkliche Proskynese mit der Absicht göttlicher Ehrenerweisung zuschrieb. Ebenso glaubte man in Byzanz eine Proskynese der Elefanten vor den christlichen Kirchen und Altären beobachtet zu haben. Siehe dazu O. Weinreich, Studien zu Martial, Stuttgart 1928, S. 75 ff. F. J. Dölger, Sol Salutis, S. 26 f.; derselbe: Die Kaiservergötterung bei Martial und die heiligen Fische Domitians. Antike und Christentum, 1929, Bd. 1, Heft 3. Über die Anbetung des Kynokephalos und der Paviane, sowie über die Deutung ihrer Sprache, wenn sie bei Sonnenaufgang lärmen, vgl. Th. Hopfner, Griech.-ägyptischer Offenbarungszauber, Bd. I, Leipzig 1921, § 778 ff. Die Abbildungen zeigen die Tiere aber in Gebets-, nicht, wie Hopfner erklärt, in Anbetungshaltung.

mit besonderer Erwartung ergriffen,[1]) und zwar mit aktivem Glaubensmute, um dieses Zukunftsziel in der vorhandenen Wirklichkeit schon wirksam gestaltend einzusetzen dadurch, daß die Energie der missionarischen Arbeit im Rahmen der gegebenen Möglichkeiten den Kreis der Anbeter dauernd größer machte; die jüdische Missionspropaganda hat zwar auch den Kreis der Anbeter des einen Gottes vergrößern wollen, aber nicht ohne den selbstischen Zweck, der ihr aus den nationalen Zukunftserwartungen beigemischt war.

Aus einer bloßen Gedankenphantasie wurde im Urchristentum eine im gegenwärtigen Glaubenserleben der missionarischen Arbeit in diesem Äon wurzelnde und mit ihr verknüpfte eschatologische Erwartung der Vollendung dieses Ziels im kommenden Äon.

Und so bekam auch die eschatologisch gesehene Huldigung der Kreatur in der Freiheit der Kinder Gottes ihre reale Verknüpfung mit dem soteriologischen Gedanken und so ihren ergreifenden Ausdruck.[2])

[1]) Phil. 2, 9 f. [2]) Röm. 8. 21; Offb. 5, 13.

Dritter Teil.

Neutestamentliches.

Die bisherige Untersuchung, die aus den Zeugnissen der religionsgeschichtlichen Umwelt des Urchristentums das Wesen der durch προσκυνεῖν bezeichneten Huldigung und Anbetung deutlich zu machen versuchte, hat vielfach auch schon das Urchristentum streifen müssen, wenn die Einordnung und Wertung der Proskynese am Urchristentum eine religionsgeschichtliche Eigenart desselben erkennen ließ, wie dieses überhaupt einen kritischen Maßstab für das Gesamtbild andeutete.

Es muß sich nunmehr, um diese religionsgeschichtliche Eigenart wie auch die Übereinstimmung mit der religionsgeschichtlichen Umwelt auf dem Untergrunde des Vorangegangenen noch schärfer zu sehen, darum handeln, das Neue Testament in seinen Aussagen zur Sache noch einer besonderen Untersuchung zu unterziehen.

Für diesen Überblick wird es sich empfehlen, zunächst die Gesichtspunkte des religionsgeschichtlichen Teils im großen und ganzen für eine allgemeine Betrachtung beizubehalten, und darauf die einzelnen Schriften des Neuen Testaments, soweit sie für προσκυνεῖν in Frage kommen, noch einer besonderen Behandlung zu unterwerfen.

Kap. 1.

Allgemeines.

a) Formen und Gesten.

Die Formen der Proskynese sind im Neuen Testament dieselben, wie wir sie in der religionsgeschichtlichen Umwelt schon festgestellt haben; darin zeigt es durchaus keine Besonderheit.

Προσκυνεῖν wird, wie wir es auch sonst gesehen haben, in den meisten Fällen ohne nähere Bezeichnung der Körperbewegung gebraucht, die der diesem Wort eigentümlichen Haltung entspricht; öfters aber auch mit einer näheren Angabe. Zuweilen aber, und dafür finden sich gerade im Neuen Testament verhältnismäßig häufig Stellen, wird die bei einer tatsächlich erfolgten Proskynese maßgebliche Haltung durch andere Bezeichnungen ausgedrückt, ohne daß das Wort *προσκυνεῖν* ausdrücklich hinzugefügt wird.

Προσκυνεῖν ohne jeden näheren Zusatz findet sich bei Matthäus,[1] Markus,[2] Lukas,[3] Johannes,[4] im Hebräerbrief[5]) und der Offenbarung.[6]) Über den verschiedenen Gebrauch des Dativs und Akkusativs ist bereits oben (S. 33 ff.) das Nötige ausgeführt worden.

Die näheren Zusätze erläutern die Bewegung des Körpers oder bezeichnen genauer die Stelle vor dem Gegenüber, vor dem die Proskynese vollzogen wird. So findet sich einmal der bloße Zusatz: *ἐνώπιον τῶν ποδῶν* (Apok. 3, 9)[7]); viel häufiger aber eine enge Verbindung mit den Verben *πίπτειν* und *προσπίπτειν*, die mit *προσκυνεῖν* in einer Phrase dann fast zu einem Begriffe verschmelzen.[8]) So mit bloßem *πεσών* oder *πεσόντες* Matth. 2, 11; 4, 9; 18, 26. 29; mit der weiteren Bestimmung *πεσὼν ἐπὶ πρόσωπον* 1. Kor. 14, 25, *πεσὼν ἐπὶ τοὺς πόδας* Apg. 10, 25.

Die Offenbarung Johannis zeigt die Eigenart, daß sie an Stelle der Partizipialkonstruktion die Verbindung mit *καί* oder eine Infinitivkonstruktion bringt: *ἔπεσαν καὶ προσεκύνησαν*, 5, 14; 19, 4, noch weiter ausgeführt zu: *ἔπεσον ἐπὶ τὰ πρόσωπα*

---

[1]) 2, 2. 8; 4, 10 (Zitat); 8, 2; 9, 18; 14, 33; 15, 25; 20, 20; 28, 17.

[2]) 5, 6. [3]) 4, 7 (*ἐνώπιον ἐμοῦ*); 24, 52 (nach H K lat).

[4]) 4, 20 bis, 22 bis, 23 bis, 24 bis; 9, 38; 12, 20.

[5]) 1, 6 (Zitat).

[6]) 9, 20; 11, 1; 13, 4. 8. 12. 15; 14, 7. 9. 11; 15, 4 (*ἐνώπιόν σου*); 16, 2; 19, 10. 20; 20, 4; 22, 9.

[7]) Ferner im alttestamentlichen Zitat: *ἐπὶ τὸ ἄκρον τῆς ῥάβδου* (Hebr. 11, 21).

[8]) Vgl. W. Bauer, Wörterbuch zum N. T., sub voce *πίπτω* 1 b *α* ב, Sp. 1056.

αὐτῶν καὶ προσεκύνησαν, 7, 12, vgl. 11, 16 und 4, 10; *ἔπεσον προσκυνῆσαι*, 19, 10, und ebenso mit dem verdeutlichenden Zusatz: *ἔμπροσθεν τῶν ποδῶν*, 22, 8.

Das Beugen der Knie bei der Proskynese wird deutlich bezeichnet durch den Zusatz: *τιθέντες τὰ γόνατα*, Mark. 15, 19. Diese Haltung wird man sich, wie die archäologischen Befunde gezeigt haben (S. 68 ff.), als Hocken auf beiden Hacken vorzustellen haben. Möglicherweise aber auch nach der auf ägyptischen Denkmälern und der Perservase ersichtlichen Form als Knien bloß mit dem einen Knie auf dem Erdboden, wobei das Knie des andern Beins emporgerichtet und dessen Fußsohle auf die Erde gestellt ist, also anders als unsere Art des Kniens mit gewöhnlich rechtwinklig in den Kniekehlen aufgerichtetem Oberkörper.

Daß *πίπτειν* und *προσπίπτειν* immer das wirkliche sich der Länge nach mit dem ganzen Körper auf den Erdboden Niederwerfen bedeuten soll, scheint wenig wahrscheinlich. Auch die Berührung des Gesichts und Mundes[1]) mit dem Erdboden (*ἐπὶ πρόσωπον*) kann sehr wohl aus der damals üblichen hockend knienden Haltung heraus durch eine weitere Bewegung des Oberkörpers erfolgt sein.

Die wirkliche Berührung der Füße des Gegenüber bei der Huldigung ist einmal durch den Zusatz: *ἐκράτησαν τοὺς πόδας* (Matth. 25, 9) gekennzeichnet; man wird sie sich mit der Absicht des Fußkusses vorzustellen haben.

Außer diesen Fällen, in denen die Huldigung dieser Art ausdrücklich durch *προσκυνεῖν* bezeichnet ist, gibt es nun eine Reihe von Stellen, wo die bloßen Körperbewegungen der Proskynese gebraucht werden, *προσκυνεῖν* aber selbst fehlt. Vor allem dient dazu *πίπτειν* und *προσπίπτειν*.[2])

---

[1]) Einen wirklichen Kuß der Erde haben pharisäisch streng denkende Juden wegen der möglichen rituellen Verunreinigung vielleicht kaum wagen dürfen.

[2]) Bei den Tragikern wurde auch *προσπίτνειν* (incido in genua) gebraucht: Aisch. Pers. 589, Soph. Ph. 485, El. 452, O. C. 1754 und besonders Euripides z. B. Phoen. 924, 293, Herc. 1208, El. 221.

Πίπτειν steht bei Matthäus mit dem Zusatz: *ἐπὶ πρόσωπον*, 17, 6 und 26, 39, einmal ohne jeden Zusatz 18, 29.[1]) Markus hat es 5, 22 mit dem Zusatz: *πρὸς τοὺς πόδας*, 14, 35 mit *ἐπὶ τῆς γῆς καὶ προσηύχετο*. Lukas gebraucht es in ausführlicher Wendung: *ἐπὶ πρόσωπον*, 5, 12, und *ἐπὶ τὸ πρόσωπον παρὰ τοὺς πόδας* 17, 16, *παρὰ τοὺς πόδας* 8, 41. Sodann steht es in dieser Bedeutung noch einmal im Johannesevangelium 11, 32: *πρὸς τοὺς πόδας*, und in der Offenbarung 1, 17: *ἔπεσα πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ ὡς νεκρός*, 5, 8 *ἔπεσαν ἐνώπιον τοῦ ἀρνίου*.

Προσπίπτειν macht als Kompositum weniger verdeutlichende Zusätze erforderlich. Es steht demnach ohne solche bei Markus 3, 11 und 5, 33; den Zusatz *πρὸς τοὺς πόδας* bringt er 7, 25. Lukas gebraucht es 8, 28 und 8, 47 mit dem Zusatz *τοῖς γόνασιν* 5, 8, in der Apostelgeschichte 16, 29 ohne einen Zusatz dieser Art. Matthäus hat *προσπίπτειν* in dieser Bedeutung nicht, sondern in der Bedeutung „anstoßen" (7, 25).

Der Ausdruck *γονυπετεῖν*[2]) für Knien findet sich bei Matthäus 17, 14 und 27, 29 mit griechischem Huldigungsgruß *χαῖρε* (vgl. Mark. 15, 18), sonst nur bei Markus 1, 40 und 10, 17.

Τιθέναι τὰ γόνατα (*γόνυ*), nach Blaß-Debrunner ein aus ponere genua entstandener Latinismus,[3]) steht bloß für sich[4]) nur im Lukasevangelium 22, 41 und der Apostelgeschichte 7, 60; 9, 40; 20, 36; 21, 5. Blaß vermutete daher in Markus 15, 19 lukanische Ausdrucksform.[5])

---

[1]) Hier aber macht denselben das kurz voraufgehende *πεσὼν οὖν ὁ δοῦλος προσεκύνει* (26) überflüssig.

[2]) Erst seit Polybius (15, 29, 9; 32, 25, 7). *γονυπετής* hat Euripides, Phoen. 300.

[3]) Grammatik des neutest. Griech. § 5, 3 b.

[4]) In Verbindung mit *προσκυνεῖν* Mark. 15, 19 schon erwähnt.

[5]) F. Blaß, Textkritische Bemerkungen zu Markus. Beiträge zur Förderung christl. Theologie 1899, 3, S. 87: „Kap. XV, 19 *καὶ τιθέντες τὰ γόνατα προσεκύνουν αὐτῷ* ist einer von den Belegen lukanischer (aber nicht aus Lukas erborgter) Ausdrucksform bei Markus. Denn für Niederknien sagt dieser wie Matthäus *γονυπετεῖν*, wogegen *τιθέναι τὰ γόνατα* dem Lukas durchaus eigentümlich ist. Diese Worte fehlen aber in DK und mit Recht insofern, als sie an diese Stelle nicht gehören, sondern hinter V. 18: erst scheinbare Ehrfurcht, dann offene Verhöhnung."

Dem Paulus eigentümlich ist der Ausdruck *κάμπτειν τὰ γόνατα* (*γόνυ*), die Knie beugen, Röm. 11, 4; 14, 11; Phil. 2, 10, auch Eph. 3, 14. An den drei erstgenannten Stellen klingen alttestamentliche Zitate an; vielleicht zeigt sich aber doch die Vorliebe des Apostels für diese Wendung darin, daß er das *ὤκλασαν γόνυ τῷ Βάαλ* aus 1. Kön. 18, 19 (LXX nach AB) auch wieder durch *οὐκ ἔκαμψαν γόνυ τῇ Βάαλ* wiedergibt.[1])

Ein in Lukas 24, 5 einmal gebrauchter Ersatzausdruck für die Proskynese ist *κλίνειν*, nicht als bloßes Erschrecken der Frauen vor den beiden Engelwesen am Grabe des Auferstandenen zu deuten,[2]) sondern als ein Ausdruck, der die sonst bei der Engelepiphanie als sicher vorauszusetzende Proskynese in ihrer inhaltlichen Vollbedeutung umgehen möchte.

Wahrscheinlich darf man auch in den mit staunender Ehrfurcht Jesus gebotenen Grüßen (bei Markus 9, 15: *ἐξεθαμβήθησαν ... ἠσπάζοντο αὐτόν*) eine ähnliche Proskynese sehen, wie sie den Rabbinen geboten wurde (S. 64 f.).

Der Fußkuß der Proskynese tritt uns entgegen bei Lukas 7, 38 und 45: *κατεφίλει τοὺς πόδας*; vergleiche dazu Joh. 12, 3, wo er nicht erwähnt wird und keine Körperhaltung genannt ist. Dieser, wie auch der Huldigungskuß des Judas, ist schon oben (S. 65 f.) besprochen worden. Die Möglichkeit eines Fußkusses bleibt auch in den anderen oben angeführten Stellen zu einem Teile offen.

Daß die Haltung der Proskynese in der Regel die Einleitung eines jeden Gebets, auch des Bittgebets gewesen sein muß, geht aus Mark. 14, 35 = Matth. 26, 39 (der Gebetshaltung des Herrn in Gethsemane), ebenso wie aus den Anbetungshymnen der Offenbarung und den Gebetserwähnungen in der Apostelgeschichte hervor (7, 60; 9, 40; 20, 36; 21, 5).

---

[1]) So auch L. A. des Targ. und Pesch. Weiteres bei Zahn, Römerbrief[3], S. 498, A. 6 zur Stelle. Der Ausdruck *κάμπτειν τὰ γόνατα* ist auch den LXX nicht fremd: 1. Chr. 29, 30 *ἔκαμψαν ... καὶ προσεκύνησαν*; 1. Esra 8, 70 u. ö. *κάμψας τὰ γόνατα καὶ ἐκτείνας τὰς χεῖρας*.

[2]) Vgl. Preuschen-Bauer[2] sub voce *κλίνω* zu Luk. 24, 5: *ἐμφόβων δὲ γενομένων αὐτῶν καὶ κλινουσῶν τὰ πρόσωπα εἰς τὴν γῆν*.

Was nun die grundsätzliche Stellung zur Form der Anbetung anlangt, so zeigt sich im Neuen Testament keine Spur von einer Tendenz zu einer gesetzlichen Haltung, wie sie für die Vollziehung der Proskynese im rabbinischen Judentum angestrebt wird. Ja auch nicht einmal ein Gewohnheitszwang gesetzlich religiöser Sitte, wie die hellenistischen Religionen sie von jedem anständigen religiösen Menschen fordern, läßt sich feststellen, etwa wie die Sitte die Proskynese mittelst der Kußhand vor den Götterbildern im Vorübergehen forderte (S. 89 f.).

Die landesübliche Form der Proskynese seitens der Juden, Heiden, Griechen und Römer wird vielmehr stets da als Ausdruck unbefangen berichtet, wo sie dem Tatbestand einer inneren Haltung entspricht; aber sie wird nie gefordert. Eben dieser Tatsache entspricht auch die Freiheit des Gebrauchs oder Nichtgebrauchs des Wortes *προσκυνεῖν* in den verschiedenen Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur und sein beliebiger Ersatz durch andere verständliche Bezeichnungen.

Von Jesus selbst wird die Haltung der Proskynese des Fleh- und Bußgebets in der Gethsemaneszene berichtet (Mark. 14, 35; Matth. 26, 39; Luk. 22, 41). Eine besonders eindrucksvolle Haltung muß sein Aufschauen zum Himmel bei der anbetenden Anrufung und Doxologie gewesen sein. Gerade das ist als unauslöschliche Erinnerung an seine Art, wie auch die Art und Weise, wie er das Brot unter der Doxologie brach, in der Überlieferung erhalten geblieben.[1] *Ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανόν* hat Mark. 6, 41 (vgl. die Parallelen Matth. 14, 19 und Luk. 9, 16); ferner hat er allein diese Wendung noch bei der Heilung des Taubstummen (7, 34).[2]

Ebenso berichtet das Johannesevangelium, dem sonst an einer Kennzeichnung der Gebetshaltung Jesu nichts liegt

---

[1]) Vgl. v. d. Goltz, Gebet a. a. O. S. 8 f.

[2]) Wenn *ἀναβλέπειν* auch ein von Markus bevorzugtes Wort ist, vgl. 8, 24 und 16, 4; 10, 51. 52, so wird doch, was die Sache selbst betrifft, im Zusammenhang mit der johanneischen Überlieferung hier gute Tradition vorliegen.

(vgl. 12, 27 und 6, 11), an zwei Stellen diesen Aufblick zum Himmel: 11, 41 ἦρεν τοὺς ὀφθαλμοὺς ἄνω und 17, 11.

Wie schon erwähnt, wurde nach voraufgegangener Proskynese das Gebet selbst in der Regel im Stehen gehalten. Die eigentliche Gebetsgeste selbst war das Ausbreiten der Hände. Das Urchristentum hat an diesen Formen noch nichts geändert; es hat auf jüdischem Boden die Sitten bestehen lassen und gewiß auch die Gebetshaltung auf hellenistischem Boden in weitem Maße beibehalten, soweit damit keine Gefährdung des Monotheismus verbunden war.

So scheint nur die Kußhand aus der Proskynese in Wegfall gekommen zu sein, was die Art und Weise, wie sie späterhin im Octavius des Minucius Felix als Ausdruck heidnischer Frömmigkeit bekämpft wird (S. 90 f.), nahelegt ebenso wie der Umstand, daß eine deutliche Bezeugung der Kußhand im christlichen Kult nicht vorzuliegen scheint.

Es ist sehr bezeichnend, wie der Apostel Paulus eine von ihm für verbindlich angesehene Gebetssitte durchsetzt und begründet, nämlich die Verschleierung der Frauen in der hellenistischen christlichen Gemeinde in Korinth. Die Verschleierung der Frauen beim öffentlichen Auftreten, und nur um solches handelt es sich hier, nicht um einen Vergleich mit der Gebetssitte der Frauen im hellenistischen Opferkult,[1] war sowohl griechische und römische als auch jüdische Sitte.[2]

Die Begründung des Apostels geht, obwohl er aufs nachdrücklichste seine Autorität für die von ihm geforderte Sitte einsetzt, doch nicht in der Art eines gesetzlichen Ritualzwanges vor sich, sondern unter Berufung auf den natürlichen Anstand[3] und die natürliche Schöpfungsordnung.[4]

Diese apostolische Haltung ist für die Stellung des Urchristentums im Verhältnis zu den vorgefundenen Anbetungsgesten und -formen als die in der Hauptsache maßgebende

---

[1] Zu 1. Kor. 11, 1 ff. mit Lietzmann (zu V. 6) gegen Bachmann (Zahns Kommentar zur Stelle), der an ein Auftreten der Frauen in der Hausgemeinde bei häuslichen Andachten denkt.

[2] Belege bei H. Lietzmann, Handbuch zum N. T. zu V. 6.

[3] V. 14 ἡ φύσις διδάσκει. [4] V. 8 f.

anzusehen. Was dem natürlichen Empfinden und dem Anstand entsprach, wurde aus der väterlichen religiösen Sitte beibehalten, bezw. übernommen, was irgendwie als Anteil oder Billigung des polytheistischen Kults ausgelegt werden konnte (*εἰδωλόθυτα*),[1] wurde abgestoßen, so höchstwahrscheinlich die Kußhand.

b) Anlässe und Beweggründe.

Was die Anlässe und Beweggründe zur Proskynese anlangt, so zeigt das Neue Testament die eigentümliche Erscheinung, daß *προσκυνεῖν*, abgesehen von der grundsätzlichen Erörterung im 4. Kapitel des Johannesevangeliums, niemals im allgemeinen Sinne von der Verehrung Gottes überhaupt gebraucht wird, sondern daß immer ein ganz konkreter Anlaß und eine konkrete Situation für die Anbetung vorausgesetzt sind. Ein so allgemeiner Gebrauch des Wortes, wie er uns, wenn freilich auch sehr selten, im Hellenistischen entgegentritt in *προσκυνεῖν τὸ θεῖον* und *τοὺς θεούς* und auch im Alten Testament und Spätjudentum *προσκυνεῖν τῷ θεῷ*, *προσκυνεῖν τοὺς ἀλλοτρίους θεούς*, ist im Neuen Testament sonst nicht vertreten. An allgemeinen Ausdrücken für die Verehrung Gottes und gelegentlich, vom Standpunkt der Heiden aus geurteilt, auch polytheistischer Gottheiten,[2] werden vielmehr andere gebraucht, entweder so, daß das Gefühlsmoment der Ehrfurcht herausgehoben wird, oder aber umfassendere, die das ganze religiöse, kultische, sowie ethische Handeln in das Gottesverhältnis einbeziehen.

So findet sich bei Paulus *σεβάζεσθαι* (Röm. 1, 25) *ἐσεβάσθησαν καὶ ἐλάτρευσαν τῇ κτίσει*) vom Polytheismus, ferner *σέβεσθαι* bei Matthäus 15, 9 (Zitat), vgl. mit Markus 7, 7 (*μάτην δὲ σέβονταί με*) von Gott, ebenso Apg. 18, 13, hingegen 19, 27 von der Artemis[3]); auch *τιμᾶν* im Johannes-

---

[1]) 1. Kor. 8, 1 ff.

[2]) Vgl. die nachfolgenden Zitate.

[3]) Dazu vergleiche noch *σέβασμα* Apg. 17, 23; 2. Thess. 2, 4 und *σεβόμενοι* (*τὸν θεόν*) Apg. 13, 43. 50; 16, 14; 17, 4. 17; 18, 7. Über *ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα* als eventuelles Synonym für *προσκυνεῖν* vgl. A. Klawek,

evangelium 5, 23 (vgl. 8, 49), wo es kein blasserer Ausdruck als *προσκυνεῖν* ist (S. 144), sondern ein umfassenderer, der nicht nur die Huldigung in einem besonderen Akt, sondern die dauernde Hingabe des ganzen Wesens im Glauben einschließt, vergleiche V. 43 ff. Daß es aber kein Synonym für *προσκυνεῖν* ist, zeigt deutlich 12, 26 *τιμήσει αὐτὸν ὁ πατήρ:* der Vater wird den zu Ehren bringen, der Jesus dient.[1]) Schließlich ist als solch allgemeiner Ausdruck noch *εὐσεβεῖν* zu nennen, Apg. 17, 3 von den Athenern, 10, 2 *εὐσεβὴς καὶ φοβούμενος τὸν θεόν* von Kornelius gesagt, auch *εὐσέβεια* z. B. 1. Tim. 3, 16 mit darauffolgender Nennung der Heilstaten Gottes in Christus in Form einer Doxologie. Als umfassender Ausdruck, der bei allem Kultischen und Ethischen seiner Bedeutung auch die Anbetung einschließt, tritt *λατρεύειν* hervor,[2]) daneben auch *λατρεία*[3]) und gelegentlich *θρησκεία,*[4])

Das Gebet zu Jesus, seine Berechtigung und Übung nach den Schriften des N. T. Münster 1921, S. 40 u. 67.

[1]) A. Klawek, Das Gebet zu Jesus a. a. O. S. 22 wirft zu Joh. 5, 23 die Frage auf, warum Jesus hier von einem *τιμᾶν* gesprochen habe und nicht von *προσκυνεῖν*, da *τιμᾶν* im vorliegenden Verse wegen der Zusammenstellung mit Gott Vater, „da ja das Ehren Gottes Anbetung genannt wird“, inhaltlich vollständig gleichwertig sei, — wobei er auf das alttestamentliche Zitat nach den LXX in Mark. 7, 6 = Matth. 15, 8 verweist. Er findet die Antwort darin, daß *τιμᾶν* an Stelle der durch *προσκυνεῖν* = aramäisch סגד = hebräisch השתחוה bezeichneten alttestamentlichen Verehrung Jahwes für eine „geistige Anbetung im Neuen Bunde“ ein besserer Ausdruck sei, unter dem eine äußere, dem bisherigen Gotteskult ähnliche Verehrung zu verstehen sei, die sich besonders durch öffentliche Gottesdienste kundtue und wobei das Gebet eine Hauptrolle spiele. Aber selbst abgesehen von 12, 26, das die Unmöglichkeit einer solchen Deutung des johanneischen Sprachgebrauchs offenkundig zeigt, liegt das Entscheidende der Gewährung oder Nichtgewährung der Ehrung an unserer Stelle in der Entscheidung für oder gegen den Glauben an den Sohn (vgl. V. 43 ff.).

[2]) Vor allem Röm. 1, 9: *θεὸς ᾧ λατρεύω ἐν τῷ πνεύματί μου ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.* Es scheint ein Lieblingsausdruck des Apostels zu sein. Vgl. Apg. 27, 23, wo es als Pauluswort auftritt. Ferner bringt es auch 2. Tim. 1, 3, desgleichen u. a. Hebr. 9, 14; 12, 28; Offenb. 7, 15; 22, 3.

[3]) Röm. 12, 1; vgl. 9, 4 u. a.

[4]) Kol. 2, 18 (vom Engelkult); Jak. 1, 26 u. 27.

ebenso vielleicht *λειτουργεῖν* und unter Umständen *λειτουργία*.[1]) Bei *προσκυνεῖν* selbst findet sich seine allgemeinste Bedeutung in der zur festen Redensart gewordenen Verbindung der Bezeichnung der Wallfahrtsproskynese: *ἀνέβην προσκυνήσων εἰς Ἰερουσαλήμ* Apg. 24, 21; vgl. Joh. 12, 20 oder *ἐλθεῖν προσκυνῆσαι* Apg. 8, 27, Matth. 2, 2. 8, ferner Offb. 11, 1. Aber auch hier liegt immer eine bestimmte Absicht auf eine konkrete Situation der Anbetung vor, die im Tempel in Jerusalem, bezw. im Tempel der Endzeit oder vor dem Königskinde verwirklicht werden soll. Im übrigen wird außer dieser Wallfahrtsproskynese, die mehr oder minder der menschlichen Absicht und Vorbereitung entspringt und außer einer Stelle, wo die Mutter der Zebedaiden dem Herrn eine Bitte unter Proskyneseerweisung vorträgt,[2]) *προσκυνεῖν* nur dann im Neuen Testamente gebraucht,[3]) wenn eine Überwältigung und Nötigung dazu durch eine besonders eindrückliche Offenbarung der göttlichen Macht gegeben ist[4]) oder ein Hineintreten Jesu in eine Situation furchtbarer menschlicher Not den Hilfsbedürftigen vorher oder nachher im elementaren Gefühl dazu veranlaßt.[5])

Dieser Tatbestand ist überaus bedeutungsvoll und gibt dem urchristlichen *προσκυνεῖν*, soweit es nicht eine bloße profane Gruß- und Huldigungsgeste ist, durch die Abstoßung

---

[1]) Act. 13, 2 hat man sich ja als Gebetsgottesdienst vorzustellen, in dem also auch Anbetungsmomente nicht gefehlt haben können. Vgl. Klawek a. a. O. S. 61. — 2. Kor. 9, 12: Die *λειτουργία* der Kollekte im Zusammenhang mit Dankgebeten.

[2]) Matth. 20, 20. Diese Stelle muß später noch besonders besprochen werden. Es handelt sich hier um eine profane Huldigungsgebärde, wie sie auch sonst ein geehrter Rabbi oder ein König empfangen hätte.

[3]) Ebenfalls ist hier ausgeschaltet das *προσκυνεῖν* des „Tiers" und seines Bildes, des satanischen Gegenspielers gegen Gott und Christus, in der Offenbarung und die Stellen, an denen *προσκυνεῖν* als alttestamentliches Zitat gebraucht wird: Matth. 4, 10 und Hebr. 1, 6; 11, 21.

[4]) Matth. 14, 33; 28, 9. 17 (Luk. 24, 52); 1. Kor. 14, 25 und die Anbetungshymnen der Offenbarung 4, 10; 5, 14; 7, 12; 11, 16; 14, 7; 15, 4; 19, 4.

[5]) Mark. 5, 6; Matth. 8, 2; 9, 18; 15, 25; Joh. 9, 38. Vgl. auch Luk. 17, 16.

der bloß äußerlichen zeremoniellen Proskynese und die an Stelle dessen aus einer andern Sphäre stammende Nötigung zu der Anbetungshaltung die Bedeutung seiner eigentümlichen Tiefe.

c) Der Ort der Anbetung.

Die Stätten der Anbetung des Judentums, an denen der Name des **einen** Gottes geehrt werden sollte, hat das Urchristentum nach dem Vorgange Jesu zunächst auch als seine Gebetsstätten beibehalten. Wie Jesus selbst sabbatlich in die Synagoge ging und seine Lehrtätigkeit von dort ihren Ausgang nahm,[1]) wie er selbst auch den Tempel als Bethaus anerkannte und im prophetischen Eifer ihm nur diese Bedeutung sichern wollte,[2]) wie er auch selbst im Tempel gelehrt hatte,[3]) so hielt auch die Urgemeinde in Jerusalem zunächst am Tempel fest, hauptsächlich in der Halle Salomos zusammenkommend,[4]) auch die Gebetszeiten beachtend.[5]) Und doch hatte Jesus selbst die Schranken einseitiger Tempelwertung, die im Judentum ein Offenbarwerden tiefster Anbetungsmöglichkeit hinderten und einengten, schon gesprengt. Unter diesen beiden Gesichtspunkten ist sein Verhältnis zum Tempel zu begreifen,[6]) daß Jesus trotz allen Eifers für die Reinigung der Stätte der Anbetung doch die Tempelverehrung des Judentums durch das Bewußtsein seines einzigartigen Gottesverhältnisses in einem höheren Sinne aufgehoben hatte. Das kühne Wort aus Matth. 12, 6: *τοῦ ἱεροῦ μεῖζόν ἐστιν ὧδε*, weist in die Linie der Interpretation des Rätselwortes Jesu über den Tempel: *λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον*,[7]) das das

---

[1]) *κατὰ τὸ εἰωθὸς αὐτῷ* Luk. 4, 16; Mark. 1, 39 = Matth. 4, 23 = Luk. 4, 44; Mark. 1, 21; Mark. 3, 1 = Matth. 12, 9 = Luk. 6, 6 u. a. m.; Joh. 18, 20.

[2]) *οἶκος προσευχῆς* Mark. 11, 15 ff. = Matth. 21, 13 = Luk. 19, 46; vgl. Joh. 2, 14 f.

[3]) Mark. 11, 18 f.; 14, 49 = Matth. 26, 55 = Luk. 22, 53.

[4]) Apg. 5, 12; 3, 11. [5]) Apg. 3, 1.

[6]) Vgl. O. Schmitz, Die Opferanschauung a. a. O. S. 199.

[7]) Joh. 2, 19. Vgl. zum Folgenden auch Joachim Jeremias, Jesus als Weltvollender, Gütersloh 1930, S. 39 f., 43 f., 79 ff.

Schicksal des Tempels messianisch identifiziert mit seiner Person, durch das Johannesevangelium, wo der wahre Tempel in Jesus selbst gesehen ist, im *σῶμα* des auferstandenen Herrn, das heißt „des Sammelpunkts der wahrhaftigen Anbeter Gottes“, der „neuen ... Gemeinde“.[1]) Auch die Worte über die wahre Anbetung und die Ortsentschränkung der Anbetung im Gespräch mit der Samariterin: *οὔτε ἐν τῷ ὄρει τούτῳ οὔτε ἐν Ἱεροσολύμοις προσκυνήσετε τῷ πατρί,* Joh. 4, 21, zeigen dieselbe Stellungnahme Jesu wie bei den Synoptikern: bei einer völlig neuen Einstellung dem *τόπος* gegenüber doch ein Festhalten am heilsgeschichtlichen Ausgangspunkt: *ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν.*[2]) Die kühnen, bei ihrer abergläubischen Schätzung, ja ausdrücklichen Anbetung[3]) der heiligen Stätte den Juden als gotteslästerliche Vermessenheit in die Ohren klingenden Worte über den Tempel haben die jerusalemischen Gegner Jesu vor allem aufgebracht. Auf diese Worte hätten sie, wie der Bericht über das falsche Zeugnis andeutet, wohl gern die Verurteilung Jesu aufgebaut.[4]) Die freie Stellung dem Tempel gegenüber und wohl auch mißverstandene Worte über den Tempel haben nicht nur bei der Verurteilung Jesu,[5]) sondern auch des Stephanus[6]) und des Paulus,[7]) die beide die Erkenntnis von der heilsgeschichtlichen Ablösung der Bedeutung des Tempels durch Christus besonders deutlich erfaßt hatten, eine große Rolle gespielt.[8])

---

[1]) Vgl. Zahn, Kommentar 1921[5], S. 175 z. St.

[2]) O. Schmitz a. a. O. S. 258.

[3]) Vgl. die Stellen aus Josephus S. 96.

[4]) Mark. 14, 58; Matth. 26, 61.

[5]) Vgl. auch noch die Hohnworte an den Gekreuzigten Mark. 15, 29.

[6]) Apg. 6, 13 f.

[7]) Apg. 21, 28: *κατὰ τοῦ τόπου τούτου,* vgl. 25, 8.

[8]) Eine ganz andere Wendung als diese urchristliche Erkenntnis vom wahren Tempel als dem *σῶμα Χριστοῦ* und von der Verlegung des *τόπος* wahrer Anbetung in das Christusverhältnis zeigen die gnostischen Oden Salomos: der eigentliche Ort (Tempel) ist nach Ode 4, 1 ff. das Menschenherz, dem Gott sich gibt, daß aus ihm die Früchte der Lobpreisung entsprießen. Der Tempel (in Jerusalem) wie alle andern ist jünger und geringwertiger. Nach Ode 6, 8 haben die paradiesischen Wasser der Gnosis,

Der Tempel bildete, seit das gesetzesfreie Christentum für die Heiden sich durchgesetzt hatte, keine einengende Schranke mehr für das Missionsziel des Urchristentums, längst bevor er zerstört wurde. Die Anbetung in diesem Christentum war grundsätzlich von der Bindung an besondere heilige Orte gelöst[1]); in ganz anderem Sinne als in der Synagoge, wo sie ihren Charakter als einer nachstehenden und unvollkommenen, hinter der vollen Höhe der Anbetung im Opferkult des Tempels zurückbleibenden, nicht losgeworden war. Wenn auch das Urchristentum der neuen Gemeinde und ihren Zusammenkünften eine besondere Bedeutung gab, so entstanden diese Gemeinden doch überall; und wo sie auch entstanden, war gemeinsame Anbetung im *πνεῦμα* möglich, waren die Beter „Heilige"[2]) selbst, an heilige Orte für die Anbetung nicht gebunden.[3])

---

vom Höchsten gegeben, auch den Tempel in Jerusalem hinweggeschwemmt. Vgl. den Kommentar Greßmanns in Hennecke, Neutestamentl. Apokryphen, S. 437, 439, 441. Hier ist also der Ort der Anbetung gnostisch-mystisch in das eigene Herz und seine Gedankenerlebnisse verlegt. Es ist aber ein grundsätzlicher Unterschied zwischen dieser Auffassung und der im N. T. vertretenen, die den *τόπος* der Anbetung trotz Röm. 5, 5; Eph. 5, 19; 2. Tim. 2, 22; 1. Petr. 3, 15 nicht in das Herz, d. h. die Subjektivität des Menschen verlegt, sondern in die eigentümliche Sphäre des *ἐν Χριστῷ*-Seins des Herzens, die durch die Tatsache des *πνεῦμα* gegeben wird, wodurch Anbetung zustande kommt (Gal. 4, 6; Eph. 3, 17; 2. Kor. 4, 6). Das Herz an sich als Subjektivität ist auch in seinem Gottesdienst der Selbsttäuschung unterworfen und vollbringt unter Umständen eine *μάταιος θρησκεία* (Jak. 1, 26; vgl. 4, 8; 1. Kor. 14, 25; 1. Joh. 3, 20). Auf das N. T. kann sich der halb spiritualistische, halb rationalistische, wohl auch sentimentale Gedanke, daß das menschliche Herz an und für sich der wahre Tempel und Ort der Anbetung sei — auch wenn er im Gesangbuch steht — nicht berufen.

[1]) Vgl. auch Schlatter, Die Geschichte der ersten Christenheit, Gütersloh 1926, S. 317, von der Urgemeinde: „Sie war vom Tempel der heiligen Stadt freigeworden. Sie hatte daher die Samariter und die Griechen nicht in den Tempel geführt." Über die Bedeutung des Tempels in der Apokalypse ebenda S. 335 ff.

[2]) Phil. 1, 1; Kol. 1, 1 f.; 1. Kor. 3, 16.

[3]) Matth. 18, 20.

d) Der Gegenstand der Anbetung.

Daß nur der eine unsichtbare Gott Gegenstand der Anbetung sein darf, diese Erkenntnis der israelitischen Religion stand auch dem Urchristentum von vornherein als unerschütterliche Grundregel fest.

Οἴδαμεν ὅτι οὐδὲν εἴδωλον ἐν κόσμῳ καὶ ὅτι οὐδεὶς θεὸς εἰ μὴ εἷς ... ἡμῖν εἷς θεὸς ὁ πατὴρ ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν ... (1. Kor. 8, 4. 6).

Dieser Satz, den Paulus hier den Korinthern in klarer Abwehr irgendwelcher Teilnahme von Christen am Kult des polytheistischen Synkretismus entgegenhält, war Allgemeinbesitz des Urchristentums.

Er muß auch richtunggebend sein in der vielfach behandelten Frage nach der Anbetung Jesu im apostolischen Zeitalter.[1]) Die Überlieferung der synoptischen Evangelien hat daran festgehalten, daß Jesus selbst auf diesen Satz als auf einen grundlegenden hingewiesen habe. Er nimmt ihn aus dem Schᵉma Israel auf in Mark. 12, 21 f. und hält ihn auch dem Reichen entgegen:

οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ θεός (Mark. 10, 18),[2])

wo die von ihm abgewiesene Menschenverehrung seiner Person durch ein nur Gott zustehendes Prädikat (*ἀγαθός*) durch die von Markus erwähnte Proskynese des Reichen (*γονυπετήσας*) noch eindrücklicher wird.

Demgemäß hat das Urchristentum jede Menschenvergötterung auf das allerstrengste zurückgewiesen, wie niemals eine andere Religion. Wie es darüber urteilte, erhellt aus der Art, wie von dem Versuch einer Entgegennahme hellenistischer Herrschervergötterung durch Herodes Apg. 12, 21 ff. berichtet wird: *παραχρῆμα δὲ ἐπάταξεν αὐτὸν ἄγγελος κυρίου ἀνθ' ὧν οὐκ ἔδωκεν τὴν δόξαν τῷ θεῷ.* Die furchtbare Strafe Gottes wird als gerechtes Gericht für den Frevel

---

[1]) Reiche Literaturangaben bei A. Klawek, Das Gebet zu Jesus a. a. O., Münster 1921, S. IX und im Text. Vgl. ferner W. Bauer, Wörterbuch zum N. T., 1928, sub voce *προσεύχομαι*, Sp. 1145.

[2]) Vgl. Matth. 19, 17; Luk. 18, 19.

empfunden, daß er, der doch unter dem Glauben an den einen Gott steht, den Zuruf des Volkes: *θεοῦ φωνὴ καὶ οὐκ ἀνθρώπου* selbstgefällig entgegengenommen habe. Das furchtbarste Moment im Bilde des Antichrists ist dem Urchristentum gerade die Menschenvergötterung seiner Person, wie es der 2. Thessalonicherbrief und die Offenbarung zeigt:

ὁ ἀντικείμενος καὶ ὑπεραιρόμενος ἐπὶ πάντα λεγόμενον θεὸν ἢ σέβασμα ὥστε αὐτὸν εἰς τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ καθίσαι ἀποδεικνύντα ἑαυτὸν ὅτι ἔστιν θεός (2. Thess. 2, 4; vgl. Offb. 13, 4 ff.).

Ängstlich lehnt auch Petrus die Proskynese des heidnischen Hauptmanns Kornelius ab (Apg. 10, 25). Ja, nicht einmal die Proskynese vor himmlischen Wesen wird geduldet. Paulus verurteilt den Engelkult der vielleicht gnostisierenden Richtung in Kolossä (Kol. 2, 18), und auch selbst die Verehrung des Engels, der mit der Vermittlung der Visionen des Apokalyptikers im Zusammenhang steht, wird in der Offenbarung abgewiesen (19, 10; 22, 8).

Mithin können die Evangelien, wie auch Paulus, in einer Anbetung Jesu unmöglich irgend etwas von Menschenvergötterung gesehen haben. Niemals können sie die Meinung gehabt haben, daß Jesus als Mensch „angebetet" worden ist. Wurde ihm als Rabbi oder bloß entsprechend der jüdischen Erwartung vom Messias als solchem eine Proskynese nach dem Bericht der Evangelien zuteil, so kann sie nur als profane Proskynese, als die übliche Form der Ehrung für Menschen im Huldigungsgruß vor ihnen gemeint sein.

Anders aber steht es mit den Stellen, an denen ein Bekenntnis zum Sohn Gottes mit der Proskynese ausgesprochen wird, oder an denen anläßlich von Erscheinungen von einer Proskynese vor dem Auferstandenen die Rede ist. Hier ist die Proskynese als Überwältigtwerden von der Macht und Herrlichkeit des einen unsichtbaren Gottes selbst zu verstehen, der in Christus angebetet wird.

Es ist sehr bezeichnend, daß mit der Erwähnung einer Proskynese mit zweifellos heraustretendem Charakter der

Anbetung Jesu immer das Bekenntnis zum Sohn Gottes (*υἱὸς τοῦ θεοῦ*) verbunden ist,[1]) oder im Johannesevangelium nach der bevorzugten Lesart an der einen in Frage kommenden Stelle eine gleichwertige, verhüllende Selbstaussage Jesu, nämlich *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* (9, 35), in Erscheinung tritt, auf die (V. 38) das Glaubensbekenntnis des geheilten Blindgeborenen unter Erweisung der Proskynese folgt; falls man nicht auch hier der ebenfalls gut bezeugten Lesart: *υἱὸς τοῦ θεοῦ* den Vorzug geben will.[2])

Offenbar genügt selbst der Messiastitel nicht zur Rechtfertigung einer Proskynese in der Bedeutung einer göttlichen Huldigung.

Zwar wird vor dem präexistenten Messias des Henochbuchs die Huldigung der ganzen Kreatur erwartet:

> Alle, die auf dem Festlande wohnen, werden vor ihm niederfallen und anbeten und preisen, loben und lobsingen dem Namen des Herrn der Geister,[3]) —

aber diese Messiasidee ist nicht die, die im breiten Volksbewußtsein zur Zeit Jesu lebendig war; die Evangelien zeigen, daß Jesus vielmehr an der israelitischen Messiaserwartung vom davidischen Königssproß gemessen wurde, dessen Prädikate, wie sie uns etwa im 17. der Psalmen Salomos entgegentritt, die der bloßen Menschheit sind.[4])

---

[1]) Bekenntnis und Proskynese des Geraseners, Mark. 5, 6: *προσεκύνησεν αὐτῷ ... υἱὲ τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου.* Vgl. Luk. 8, 28: *προσέπεσεν ... υἱὲ τ. θ. τ. ὑ.* Ferner Bekenntnis und Proskynese der unreinen Geister, Mark. 3, 11: *ὅταν αὐτὸν ἐθεώρουν προσέπιπτον αὐτῷ ... σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.* — Bekenntnis und Proskynese der Männer im Boot vor dem meerwandelnden Jesus, Matth. 14, 33: *προσεκύνησαν ... ἀληθῶς θεοῦ υἱὸς εἶ.*

[2]) Joh. 9, 35: *πιστεύεις εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου;* (so nach ℵ B D sah aeth^{70} Chr. mosc.^{2} ... ⁊ Ln Ti), *τοῦ θεοῦ;* nach *ALXΓΔΛ* unc^{7} it vg cop syr$^{utr.}$ et^{hr} go arm aeth$^{pp.}$ Chr. Cyr. Tert. — *πιστεύω κύριε καὶ προσεκύνησεν αὐτῷ,* V. 38. Vgl. auch Joh. 20, 28 das Bekenntnis des Thomas: *ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου.*

[3]) Henoch 48, 5; vgl. 62, 9; Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen, Bd. II, S. 264. Vgl. Bousset-Greßmann, S. 264.

[4]) Vgl. zum doppelten Messiasbilde des Spätjudentums Bousset-Greßmann, S. 227 ff. und 259 ff.: „Der Messias ist doch eine durchaus

Jesus ist diesem Messiasbegriff gemeinjüdischer Anschauung ausgewichen, weil er seine messianische Sendungsgewißheit, in der von vornherein etwas Anderes und Höheres lag, nicht deckte.[1])

Nach der evangelischen Berichterstattung steht Jesus noch vor seinem öffentlichen Auftreten durch eine Offenbarungsvision bei seiner Taufe seine Gottessohnschaft fest wie auch dem Täufer.

Ganz folgerichtig wird berichtet, daß Jesus selbst von vornherein nur verhüllende Prädikate für das berichtete Gottesverhältnis in seinen Selbstaussagen gebrauchen mußte, daß aber die Dämonischen, trotz des Verbotes Jesu, unter Erweisung der Proskynese rücksichtslos offen aussprachen, was den andern Geheimnis blieb oder höchstens einmal blitzartig unter besonderen Ereignissen sich erhellte,[2]) aber auch den Dämonischen Schweigen auferlegt wurde.[3])

Die Berichte der Evangelien geben nicht das Recht, eine historische Entwicklung für die Frage der Anbetung Jesu aus ihnen herauszulesen in einer Konstruktion der Art, daß ursprünglich von einer Anbetung Jesu keine Rede gewesen sei und daß sich im Urchristentum erst allmählich eine Kultlegende auf hellenistischem Boden gebildet habe, aus der die Anbetung Christi dann hervorgegangen sei.[4])

Da die Anbetung Jesu im Urchristentum von vornherein neben dem strengen Monotheismus steht, liegt sie auf einer ganz andern Ebene als auf der hellenistisch-religiösen Denkens.

---

menschliche Gestalt", S. 228 u. A. 1. Ferner Ed. Meyer, Ursprung ... II, 1921, S. 342 und 446.

[1]) Vgl. die Frage Jesu nach dem Davidssohn und Davidsherrn Mark. 12, 35 ff. = Matth. 22, 41 ff. = Luk. 20, 41 ff. Vgl. auch P. Fiebig, Der Menschensohn als Geheimname, Protest. Monatshefte, 6. Jahrg. 1902, S. 431 ff. — Wo Jesus Messiasprädikate für sich in Anspruch nimmt, da haben sie den Charakter seines eigenartigen Gottesverhältnisses, wie in der Fassung des Messiasbekenntnisses Matth. 16, 16.

[2]) Matth. 14, 33.

[3]) Mark. 3, 11 f.; vgl. Luk. 4, 41; Matth. 12, 16.

[4]) Vgl. W. Bousset, Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus, Göttingen 1913.

Es handelt sich hier in keiner Weise um die Apotheose eines Kultheros. Die strenge Ablehnung der ganzen Tendenzen dieser Art von Menschenvergötterung durch das Neue Testament läßt es unmöglich erscheinen, daß Christus irgendwie als ein zweiter Gott neben dem einen Gott angebetet sein könnte.[1]) Darum sind die Zeugnisse einer Anbetung Jesu überhaupt so sparsam.

Wohl aber war es dem Urchristentum wesentliche Überzeugung, daß nur „in Christus" Gott wahrhaft angebetet werden könne.[2]) Das Mißverständnis dieser Anbetung ist zwar alt, aber es rechtfertigt nicht die Übertragung des hellenistischen Schemas der Anbetung eines Gottessohns auf den Glauben des Urchristentums. Die jüdische Polemik nämlich richtete sich von vornherein aufs schärfste gegen eine Anbetung Jesu, wie Justins Dialog mit dem Juden Tryphon zeigt, weil sie darin eine gotteslästerliche Verunehrung Gottes sah, dem eine zweite Gewalt als anbetungswürdig zur Seite

---

[1]) Vgl. 1. Kor. 8, 6; Eph. 4, 5. Von den späteren Spekulationen der dogmengeschichtlichen Entwicklung, was an Jesus angebetet werden darf, nur der *λόγος* oder auch die *σάρξ*, ist der Sachverhalt der neutestamentlichen Anbetung Gottes in Christus noch nicht berührt. Vgl. etwa die bei Suicerus (Joh. Casp.), Thesaurus eccl. e patribus Graecis. Trajecti ad Rhen. 1746, Bd. II, sub voce *προσκυνέω*, Sp. 860 angezogenen Stellen. Damasc. lib. III de orthodoxa fide cap. 8: *Εἷς ἐστιν ὁ Χριστὸς Θεὸς τέλειος καὶ ἄνθρωπος τέλειος ὃν προσκυνοῦμεν σὺν πατρὶ καὶ πνεύματι, μιᾷ προσκυνήσει μετὰ τῆς ἀχράντου σαρκὸς αὐτοῦ οὐκ ἀπροσκύνητον τὴν σάρκα λέγοντες· προσκυνεῖται γὰρ ἐν τῇ μιᾷ τοῦ λόγου ὑποστάσει, ἥτις αὐτῇ ὑπόστασις γέγονεν οὐ τῇ κτίσει λατρεύοντες. οὐ γὰρ ὡς ψιλὴν σάρκα προσκυνοῦμεν, ἀλλ' ὡς ἡνωμένην θεότητα καὶ ὡς εἰς ἓν πρόσωπον, καὶ μίαν ὑπόστασιν τοῦ Θεοῦ λόγου τῶν δύο αὐτοῦ ἀναγομένων φύσεων. προσκυνῶ τοῦ Χριστοῦ τὸ ἀμφότερον διὰ τὴν τῇ σαρκὶ ἡνωμένην θεότητα.*

[2]) So verhält es sich ja mit dem im Namen Jesu beten (Joh. 14, 13 f.; 15, 16; 16, 23 ff.). Im Namen Jesu beten heißt nicht: „unter Berufung auf ihn zu Gott beten" (so auch Zahn a. a. O. S. 302), sondern bedeutet einen viel innigeren Zusammenhang des Beters mit ihm. Es handelt sich dabei nicht um drei getrennte Subjekte — Beter, Christus, Gott —, sondern um ein Gebet, daß im Glaubenszusammenschluß mit Christus, das *ἐν Χριστῷ* erfolgt. Ein ähnliches gilt für die Anbetung Jesu: sie richtet sich im Glaubenszusammenhang des Beters mit Christus an Gott.

gestellt werde.[1]) Das Wort aus Jesaja (42, 8): „Ich will meine Ehre keinem andern geben,“[2]) wird hier von jüdischer Seite der Anbetung Jesu durch die Christen entgegengehalten, aber eben mißverständlich. Ein solches jüdisches Mißverständnis will auch schon das Johannesevangelium klarstellen.[3])

Dem entspricht, was von der Haltung Jesu selbst zur Proskynese seiner Person berichtet wird. Nähert sie sich wirklich nur einem Menschenkult, wie es in der Erzählung vom Reichen angenommen werden muß, so weist er sie zurück. Wohl aber läßt er sich unter Umständen mit selbstverständlicher Ruhe und ohne jedes Schwanken und ohne jeden Zweifel die Huldigung mit der Anrede „Gottes Sohn“ gefallen, wenn sie ohne böse Absicht und Berechnung aus innerster Nötigung oder der Intuition des Glaubens erfolgt. Da dies beim Gottessohnbekenntnis und der Proskynese der Dämonischen nicht der Fall ist, hat es mit ihrer Proskynese noch eine besondere Bewandtnis, wie es zu Mark. 5, 6 noch genauer zu erörtern sein wird. Das Verbot nach dem Be-

---

[1]) In der Apologie sagt Justin (17, 3): *ὅθεν θεὸν μὲν μόνον προσκυνοῦμεν.* Die Proskynese Gottes ist das erste Gebot. Vgl. aber dagegen auch die aus apologetischer Absicht stammende bedenkliche Formulierung (6, 2): *ἀλλ᾽ ἐκεῖνόν* (Gott) *τε καὶ τὸν παρ᾽ αὐτοῦ υἱὸν ἐλθόντα καὶ διδάξαντα ἡμᾶς ταῦτα καὶ τὸν τῶν ἄλλων ἑπομένων καὶ ἐξομοιουμένων ἀγαθῶν ἀγγέλων στρατόν, πνεῦμά τε τὸ προφητικὸν σεβόμεθα καὶ προσκυνοῦμεν.* Im Dialog mit dem Juden Tryphon (65, 5): *ὅτι γοῦν καὶ προσκυνητός ἐστι καὶ θεὸς καὶ Χριστός.* Vgl. 38, 1; 68, 3; 76, 7. Die Formulierungen Justins geben allerdings begründeten Anstoß.

[2]) Justin, Dialog 65, 1, des Juden Tryphon Vorwurf der Übernahme mythologischer Vorstellungen aus der griechischen Religion durch die Christen. Vgl. 67, 2.

[3]) So 8, 49; vgl. 5, 23; 5, 17 ff.: *τιμῶ τὸν πατέρα μου καὶ ὑμεῖς ἀτιμάζετέ με.* Auf den Vorwurf, ein Samariter zu sein, vielleicht eine Anspielung auf die samaritischen Pseudopropheten, von denen Celsus bei Origenes (VII, 8 f.) eine Probe gibt mit einer Anspielung auf Jesus: *Εγὼ ὁ θεός εἰμι ἢ θεοῦ παῖς ἢ πνεῦμα θεῖον ... μακάριος ὁ νῦν με θρησκεύσας τοῖς ἄλλοις ἅπασι πῦρ αἰώνιον ἐπιβαλῶ.* Vgl. Norden, Agnostos Theos, S. 189 ff., der von dem hellenistischen Mißverständnis aus eine Ehrenrettung des „schlichten“, „historischen“ Jesus vornehmen muß. Vgl. auch S. 197 u. 201 ebenda.

kenntnis bei Cäsarea Philippi[1]) bezieht sich auf das Offenbarmachen des Geheimnisses an solche, die es noch mißverstehen müssen, nicht etwa auf eine Zurückweisung dieses Bekenntnisses und einer etwa damit zusammenhängenden Huldigung selbst.

Die Selbstverständlichkeit der Entgegennahme so echter Huldigungen, die gerade das höchst Denkbare aussagen, im Bericht der Evangelien erscheint der ängstlichen Art gegenüber, mit der Petrus die Proskynese des Kornelius abwehren muß,[2]) der ihn vergöttern will, noch besonders bemerkenswert.

Es ist richtig, daß Jesus nie eine Proskynese direkt gefordert hat. Wurde sie ihm aber so erwiesen, daß Gott zweifelsfrei dadurch geehrt wurde, entweder aus einer echten Empfindung heraus vor dem Propheten, in dem die Kraft Gottes sich lebendig wirksam kundtat,[3]) oder vor dem, der das Wort Gottes noch gewaltiger redete als die Schriftgelehrten,[4]) denen Huldigungsproskynesen gelegentlich dargebracht wurden,[5]) so wies er auch sie wohl nicht zurück. Vielleicht darf man die allerdings nur von Matthäus, und zwar an nur einer einzigen Stelle, berichtete Proskynese, die mit einer Bitte verbunden ist, die von Jesus die Gewährung einer messianischen Gabe erwartet (15, 25), als ausdrücklichen Versuch einer Messiasproskynese werten. Die Proskynese vor dem Messias konnte man ja aus Ps. 72, 11, den man gewiß messianisch verstand, herauslesen.[6]) Diese Proskynese der Mutter der Zebedaiden wäre dann eine weltliche Königshuldigung. Aber Jesus schlägt die in der Haltung der Proskynese ihm von ihr vorgebrachte Bitte um die Gewährung

---

[1]) Mark. 8, 30; Matth. 16, 20; Luk. 9, 21; vgl. auch 9, 36.

[2]) Apg. 10, 25 f.

[3]) Matth. 8, 2; 9, 18; 15, 25; Luk. 17, 16. Vgl. S. 115.

[4]) Luk. 5, 8; 7, 44 ff. [5]) Siehe S. 64.

[6]) Erst die Urgemeinde hat vom Erhöhten Psalm 110 verstanden; Psalm 2 ist in der rabbinischen Tradition erst sehr spät und sehr selten messianisch gedeutet worden (nach Dalman, Die Worte Jesu, Bd. 1, Leipzig 1898, S. 220). Vgl. auch Wetter Gillis P:son, Der Sohn Gottes. Eine Untersuchung über den Charakter und die Herkunft des Johannesevangeliums, Göttingen 1916, S. 138.

der Thronsitze neben ihm im messianischen Reiche für ihre Söhne ab.

Die Auffassung Wetters[1]) von einem „ursprünglichen Ton des Terminus ‚Sohn Gottes‘ in der synoptischen Tradition“, der von dem messianischen verschieden ist, beruht zum Teil auf einer durchaus richtigen Beobachtung. Aber Wetter gibt dieser Beobachtung eine nicht überzeugende Begründung, wenn er nämlich den Terminus „Sohn Gottes“ aus dem hellenistischen Sohn-Gottes-Begriff herleitet.

Die Verschiedenheit aber liegt vielmehr begründet einerseits in der Auffassung Jesu vom Sohn Gottes und seiner Reaktion auf das Sohn-Gottes-Prädikat und anderseits in dem Verhältnis seiner glaubenden Zeitgenossen zu ihm, die ihn noch lange ausschließlich oder vorwiegend nur unter dem Messiasbegriff zu sehen vermögen. Was Jesus aber unter dem Sohne Gottes versteht, das hat mit dem hellenistischen Sohn-Gottes-Begriff nicht das mindeste zu tun; es sei denn, daß er ihn auf das entschiedenste ablehnen müßte, wenn dieser Gedanke in irgendwelcher Menschenvergötterung an ihn herangebracht wäre. Jesu Auffassung vom Sohn Gottes kann vielmehr nur in einem rein personalen Gottesverhältnis bestanden haben.[2]) Die Stellung Jesu zur Messias- und Sohn-Gottes-Proskynese spiegelt den Sachverhalt deutlich wider.

Es braucht in der Frage der Proskynese vor Jesus nicht solcher Rechtfertigungen, wie sie v. d. Goltz gibt, daß er sie nicht „zurückwies“, „weil sie in der Form nicht über das hinausging, was sonst bei Menschen üblich war“.[3]) Er konnte sie vielmehr nur darum entgegennehmen, weil ihm nach seinem Sendungsbewußtsein eine Huldigung zukam, die weit über das hinausging, was sonst bei Menschen üblich war, nämlich Anbetung des Vaters in ihm.

---

[1]) A. a. O. S. 142.

[2]) Die hellenistische Sohn-Gottes-Auffassung hat allerdings später auf die inhaltliche Entwicklung des Begriffs ihre bedeutsamen Auswirkungen gehabt, nur zeigen sich diese bei den Synoptikern noch keineswegs und überhaupt nicht im N. T. in dem von Wetter behaupteten Umfange.

[3]) A. a. O. S. 72 ff.

Um so selbstverständlicher ist den Evangelien eine Proskynese vor dem Auferstandenen und Erhöhten.[1]) Bei diesen Epiphanien Jesu gibt es nur die Möglichkeit der Proskynese oder des Zweifels, wie das Matthäusevangelium es ganz folgerichtig hervorhebt: *ἰδόντες αὐτὸν προσεκύνησαν οἱ δὲ ἐδίστασαν*. Und auf der Linie dieser Proskynese liegt auch das „Anrufen seines Namens" (vgl. Apg. 7, 59 f.).

Wie das *προσαγορεύειν* in der hellenischen Sitte die Proskynese ersetzt,[2]) wie in der altisraelitischen Sitte Anrede und Heilruf mit der Proskynese des Herrschers verbunden waren,[3]) so ist die Anrede des Königs oder sonst zu Ehrender in der profanen Proskynese oder die Anrufung der Gottheit in der sakralen Proskynese ein Bestandteil der Huldigung überhaupt. In dieser Richtung ist der Sinn des neutestamentlichen *ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ* zu suchen.[4])

Es liegt bei Paulus und sonst im Neuen Testament dabei nicht irgendeine Spur magisch zauberhafter Anwendung des Namengebrauchs vor,[5]) sondern das *ἐπικαλεῖσθαι* be-

---

[1]) Matth. 28, 9. 17 (Luk. 24, 52); Offb. 1, 17; Apg. 9, 4 und Parallelen.

[2]) Vgl. die Herodotstelle (I, 134), S. 20, ferner die Heliodorstelle (201, 12), S. 105. Zum Allgemeinen S. 134 f.

[3]) S. 134, A. 8.

[4]) 1. Kor. 1, 2. Vgl. dazu Act. 2, 21: *ὃς ἂν ἐπικαλέσηται τὸ ὄνομα* aus Joel 3, 5 nach LXX, wodurch die Herkunft des neutestamentlichen Gebrauchs aus dem alttestamentlichen קָרָא בְּשֵׁם für die Urgemeinde ersichtlich ist (vgl. 15, 17). Dazu 7, 59; 9, 14; 9, 21; für Paulus außerdem Röm. 10, 12 ff. Außer 2. Tim. 2, 22 steht es noch 1. Pet. 1, 17 mit deutlicher Beziehung auf ein Proskynesemoment, weil hier das Furchtmotiv der Proskynese noch besonders betont wird. Das Gegenteil des huldigenden *ἐπικαλεῖσθαι* ist das den Herrn schmähende *ἐπικαλεῖν* in Matth. 10, 25.

[5]) Wilh. Heitmüller, Im Namen Jesu, Göttingen 1903, S. 263. Vgl. dazu S. 103 f. u. 119. Ferner K. Böhme, Das Paulinische Gebet, Protest. Monatshefte, 6. Jahrg. 1902. Wenn er S. 426 ff. seine These (Paulus betet nur Gott an, nie Christus. Christus ist Gott durchaus untergeordnet. Neben Gott kennt Paulus keine andere Adresse des Gebets), die das eigentlich Grundlegende des Gebetsverhältnisses des Apostels nicht trifft, dadurch zu begründen sucht, daß er die Bedeutung des Anrufens in *ἐπικαλεῖσθαι* bei Paulus abgeblaßt sieht zu der Bedeutung „sich zu jemandem

zeichnet Anrufung und Anrede, die einen Huldigungszug in sich schließt. Diesen Huldigungscharakter hat Heitmüller nicht in Erwägung gezogen. Wenn die Anrufung Jesu das Gebet eröffnet, so ist das gerade ein bezeichnender Akt der Christen, durch den sie sich von den Juden, die auch ihr Gebet an den einen Gott richten, unterscheiden.[1]) Diese Anrufung nimmt inhaltlich das in sich auf, was sonst auch durch den Akt der Proskynese bezeichnet wird. Wenn Paulus den Sprachgebrauch von *προσκυνεῖν* für die Bezeichnung der Anbetung seitens des Christen meidet, so ist ihm das *ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ* ein Ersatz für die Sache.[2])

Das Urchristentum hat die Möglichkeit einer solchen Anbetung bei dem vollen Festhalten am Glauben an den einen Gott darum ertragen können, weil es die Gewißheit hatte, daß bei Jesus der Blick auf die eigene Ehre vollständig ausgeschaltet war und eine Anbetung „in ihm" nur der Verherrlichung des Vaters diente, seine *τιμή* mit der *τιμή* des Vaters identisch war. Es ist darum bezeichnend, daß Paulus gerade da, wo er die Huldigung vor Jesus bis zum weitesten Horizont und zur Vollendung verfolgt, sie ermöglicht sieht durch die vollkommenste Demut und den vollkommensten Gehorsam Jesu.[3])

---

bekennen", — „bei der Freiheit, mit der die neutestamentlichen Schriftsteller das Wort benutzen", sei die Frage, ob das entsprechende קָרָא בְּשֵׁם nur anbeten heiße, von keiner Wichtigkeit, — so fehlen für diese Bedeutung alle lexikalischen Belege.

[1]) Vgl. auch Lietzmann zu 1. Kor. 1, 2 f.: „*πάντες οἱ ἐπικαλοῦντες τὸ ὄνομα* = Christen; sie rufen den Herrn dauernd täglich im Gebet an, daher das Präsens: ebenso Röm. 10, 12."

[2]) Vgl. auch S. 179, A. 3.

[3]) Phil. 2, 11: *ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμψῃ ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσηται, ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν θεοῦ πατρός.* Dazu 2, 3 ff. Vgl. 1. Kor. 15, 16 ff. 27. 28, wo die *δόξα* aus Sterben und Auferstehen Jesu kommt und am Ende Gott zurückgegeben wird. In diesen Zusammenhang gehört es auch, daß in der Offenbarung Johannis die Anbetung Jesu unter dem Bilde des geschlachteten Lammes, das mit Herrlichkeit angetan ist, erfolgt: 5, 6—10.

e) Empfindung, Gefühl, Gestaltung.

Für den Beter des Neuen Testaments, soweit er aus Christusglauben anbetet, ist nicht nur die Einschränkung und Bindung der Proskynese an den besonderen heiligen Ort weggefallen, sondern auch ein anderes wesentliches Moment des begleitenden tatbetonten Ausdrucks, das Opfer. Ebenso wie in der Frage nach seinem Verhältnis zum Tempel, so ist bei Jesus auch in seiner Stellung zum Opferkult diese eigentümliche Doppelhaltung festzustellen.[1]) Er hat den Opferkult nicht direkt bekämpft — falls man nicht etwa das *ἄρατε ταῦτα ἐντεῦθεν* (der Tauben) — und ohne diese Dinge ist doch ein Opferkult nicht möglich — bloß als eine Geste der Abneigung gegen die jahrmarktmäßige Entweihung des Tempels durch die Verkaufsstände für die Opfertiere und nicht gegen das Opferwesen überhaupt auffassen muß —, stellt ihn aber bewußt hinter die Handlungen des sittlichen Gehorsams zurück[2]) und läßt deutlich erkennen, daß sein eigenes Gottesverhältnis „völlig kultfrei" ist.[3])

Nirgends wird berichtet, daß Jesus selbst oder die Jünger am Opferkult des Tempels aktiv teilgenommen hätten, mit der einzigen Ausnahme des Nasiräatsopfers des Paulus und der vier Judenchristen.[4]) Aber hier handelt es sich nach dem Bericht der Apostelgeschichte für Paulus nicht um eine kultische Wertung dieses Opfers an sich. Nicht darum war er nach Jerusalem gezogen anzubeten (*ἀνέβην προσκυνήσων εἰς Ἱερουσαλήμ,* 24, 11), weil er hätte ein solches Opfer darbringen wollen. Wenn er auch eilt, gerade zum Pfingstfest in Jerusalem einzutreffen[5]) — es handelt sich bei diesem Opfer, dessen Darbringung ihm erst an Ort und Stelle nahegelegt und wichtig wird,[6]) um einen im Interesse seiner

---

[1]) Vgl. O. Schmitz, Die Opferanschauung a. a. O. S. 197 ff. und das dort über die Doppelheit der Stellungnahme Jesu, seinen Konservatismus und Radikalismus, Gesagte.

[2]) Mark. 12, 33; Matth. 12, 6 u. 7; 9, 13.

[3]) Vgl. Schmitz wie oben und S. 95 f.

[4]) Apg. 21, 26. [5]) Apg. 20, 16. [6]) Apg. 21, 24.

weiteren Missionsarbeit dargetanen Erweis seiner persönlichen Zugehörigkeit zu seinem Volk Israel, um den Beweis, daß er „den Juden ein Jude“ sein will.[1])

Jesus selbst hat dem Opferkult nicht anders gegenübergestanden als die alttestamentlichen Propheten[2]) und hat im Tempel nicht das Haus des Opfertreibens, sondern des Gebets sehen wollen.[3])

So beschränkt sich, da im Urchristentum die Form durchaus relativiert war,[4]) das in der Proskynese vorhandene Drängen nach einem tatbetonten Ausdruck allein auf das sittliche Leben des neuen Gehorsams und im kultischen Ausdruck in der Hauptsache auf das Gebet. Das bloß zur Formel erstarrte Anbetungsgebet konnte hier durchaus nicht Genüge tun. Auch den sehr häufigen Doxologien im Neuen Testament, denen die Herkunft aus den jüdischen Benediktionsformeln noch anzumerken ist, ist doch der Geist lebendiger Anbetung noch abzuspüren.[5])

Hatte doch auch Jesus selbst das zur bloßen Formel erstarrte Gebet seinen Jüngern untersagt und als Heuchelei gekennzeichnet. Nur das geisterfüllte, das *ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ* gebetete Gebet konnte als maßgeblicher Ausdruck der Anbetung anerkannt werden. Und so wurde im Urchristentum aus der Proskynese im eigentlichen und wahren Sinne Anbetung.

Immer aber blieb als letzte, dem Menschen mögliche und dem Menschen sich darbietende Form, der Anbetung eine

---

[1]) Vgl. A. Schlatter, Geschichte der ersten Christenheit, S. 243 ff.

[2]) Mark. 7, 6 = Matth. 15, 7 f.

[3]) Vgl. S. 132 und 182.

[4]) Dafür zeugt auch die Relativierung der kultischen Reinigungsgebräuche, z. B. des Händewaschens, Mark. 7, 6 ff. und Parallelen. Näheres darüber habe ich ausgeführt in dem Aufsatz: Die Worte Jesu über die kultische Reinheit und ihre Verarbeitung in den evangelischen Berichten. Studien und Kritiken, Jahrg. 1914, 3. Heft, S. 429 ff.

[5]) K. Böhme a. a. O. S. 426 für das paulinische Gebet: „Überall fühlen wir den Pulsschlag des Lebens; nirgends ist das Gebet in ganz feststehende Worte gefaßt.“ Vgl. auch Joachim Jeremias, Das Gebetsleben Jesu a. a. O. S. 125.

Gestalt zu geben, der Wortausdruck bestehen. Ob es nur ein kurzer Anruf war, ob ein Stoßgebet, ob ein längeres Gebet, ob eine vielgebrauchte Doxologie, ob das Herrengebet des Vaterunser, ob ein Gebet „im Kämmerlein" oder ein Gebet der versammelten Gemeinde in ihren verschiedenen Formen, Gebeten, Hymnen, Oden und Psalmen,[1]) ob nun gesprochen oder gesungen, ihnen allen war eigen der anbetende Aufblick zum Vater Jesu Christi und ein aus dem Besitze des *πνεῦμα* quellender, vertiefter Lobpreis der *μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ* in Jesu Christo. Ja, auch wenn der Geist in ekstatischen Lauten sich Ausdruck gab, so hatte auch hier die Armut des vorhandenen Wortausdrucks eine neue Zunge, die großen Taten Gottes zu preisen, finden wollen,[2]) und mit Festigkeit hielt Paulus an der urchristlichen Übung fest, die in den gottesdienstlichen Zusammenkünften der Gemeinde auch für den nicht selber „in Zungen" Redenden eine Ausdeutung im klaren Wort gewinnbringend verständlich machte,[3]) mochten auch für den Überschwang der erwarteten Herrlichkeit arme, schwache Menschenworte einen Ausdruck nicht mehr zustande bringen. Die *στεναγμοὶ ἀλάλητοι,* mit denen der Geist für die Schwachheit eintritt, weiß Gott selbst zu deuten. Das Streben nach einem Wortausdruck ist auch hier unverkennbar.[4])

Es ist bereits dargelegt worden, daß von einer „schweigenden Anbetung", einem selbständigen Wert des Schweigens in der Anbetung, ja besonders von einem „Sakrament des Schweigens" sich im Urchristentum nichts finden läßt. Wert und Möglichkeit der Anbetung liegt vielmehr in der innerlichen Nötigung, durch das Wort zum Lobpreis Gottes zu gelangen.[5])

---

[1]) Hierüber erübrigt sich eine spezielle Darlegung, da v. d. Goltz a. a. O. S. 127 ff. alle Stellen gesammelt und die Formen besprochen hat.

[2]) Apg. 2, 11; vgl. 1. Kor. 14, 2: *πνεύματι δὲ λαλεῖ μυστήρια.*

[3]) 1. Kor. 14, 1 ff. [4]) Röm. 8, 26. Vgl. S. 158.

[5]) Dieses Moment scheint Klawek für die Anbetung des gläubigen Christen ausschalten zu wollen (S. 17) und auch v. d. Goltz nicht genügend zu berücksichtigen.

Was den gefühlsbetonten Ausdruck anlangt, so bleibt als das Grundgefühl des Menschen, der anbetend Gott sich nahen will, selbst für den an Christus Gläubigen des Neuen Testaments etwas von der „Furcht und dem Zittern“ bestehen, das aus dem Bewußtsein der schlechthinnigen Erhabenheit und Heiligkeit Gottes und der Selbsterkenntnis der Sündhaftigkeit und Schuld vor ihm stammt. Ja, dieses Gefühl zeigt sich auch vor dem erhöhten Christus selbst, wenn eine Begegnung mit ihm so eindrücklich nahe erlebt wird wie in den Erscheinungen, die die Apostel haben. Paulus fällt vor Damaskus zu Boden und kann sich erst auf die ausdrückliche Aufforderung des Herrn aus dieser Haltung erschrockenster Proskynese erheben (Apg. 9, 4—6 und Parallelen), und der Apokalyptiker Johannes sinkt, wie in Todesschrecken gebannt, Jesu zu Füßen. Nicht erhaben genug kann die Offenbarung Johannis sich die Majestät Gottes vorstellen. Die Haltung seiner Geschöpfe vor ihm und das letzte Ziel ihres Daseins kann nur seine Anbetung in Proskynese und Lobpreis sein, selbst seitens der ihm am nächsten stehenden Wesen.

Nie aber wird im Neuen Testament der Versuch unternommen, dabei in das Wesen Gottes mit menschlicher Spekulation so einzudringen, wie eine spätere Zeit hinsichtlich der Proskynese in das Geheimnis der Trinität schauen will.[1]) Die Himmelfahrt Jesajä läßt in Angleichung an die Art der Proskynese von Menschen und Engeln im Himmel auch den Herrn Christus selbst Gott anbeten, ebenso wie das vom Engel des Heiligen Geistes dargestellt wird (Kap. 9). Davon hebt sich deutlich ab die Art, wie Paulus andeutend als letztes Ziel aller Heilsgeschichte die völlig verwirklichte Proskynese Gottes in Aussicht stellt:

ὁ υἱὸς ὑποταγήσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ πάντα, ἵνα ᾖ ὁ θεὸς πάντα ἐν πᾶσιν (1. Kor. 15, 28).

Das bleibt eine reine unanschaubare Glaubensaussage ohne Phantasieausschmückung.

---

[1]) Vgl. auch die späteren Erörterungen über die Proskynese Jesu, die aus der Zweinaturenlehre stammen, S. 189, A. 1.

Aber das eine Grundgefühl des *φόβος καὶ τρόμος* wird im Urchristentum eigentümlich überbrückt durch ein anderes, das das eigentlich überdeckende Schwergewicht erhält, ohne das erste oberflächlich wegzustreichen. Furcht und Zittern allein würden es nie zur ehrfürchtigen Haltung des feiernden Aufblicks, würden die Anbetung nicht zur Freude und Ruhe der Erfüllung kommen lassen, wenn nicht der Glaube, in Christus in die Gotteskindschaft versetzt zu sein (*υἱοθεσία*, Gal. 4, 5 f.), die Anrede „Vater" wagen dürfte.[1])

Οὐ γὰρ ἐλάβετε πνεῦμα δουλείας πάλιν εἰς φόβον, ἀλλὰ ἐλάβετε πνεῦμα υἱοθεσίας, ἐν ᾧ κράζομεν Ἀββᾶ ὁ πατήρ (Röm. 8, 15).

Mithin sind auch *φόβος* und *τρόμος* des Christen ein grundsätzlich anderes Gefühl der Furcht geworden als die lähmende Angst dessen, der nicht in der *υἱοθεσία* steht. Aber nur durch Christus und in Christus findet ein solches frohes Gefühl des Zutrauens seine Berechtigung (*ὅς ἐστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ καὶ ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν*, Röm. 8, 34; Hebr. 7, 25). Denn der durch das Heilshandeln Gottes in Christus gerechtfertigte Sünder ist im Glauben in den Stand gesetzt, vor Gott treten zu dürfen und den durch das *πνεῦμα* von Gott selbst gewirkten Lobpreis seiner *δόξα* darzubringen (2. Kor. 4, 13—15).

Auf eine beabsichtigte Gestaltung der Anbetung fällt im Urchristentum kein Gewicht. Der mächtig aufquellende Dank über das in Christus neu geschenkte Verhältnis zu Gott, dem man sich nun in völligem Vertrauen nahen darf, bedarf für die Fülle lebendigster Anbetung noch nicht des Nachdenkens über seine Form; er findet sie mühelos in Vorhandenem und in improvisiert und unreflektiert neu sich Darbietendem von selbst. Mit dem aufs stärkste in den Vordergrund tretenden Schwergewicht des wortbetonten Ausdrucks der Anbetung war für die Gestaltung des kultischen Handelns im Urchristentum das treibende Motiv gegeben.[2]) Das Wort

---

[1]) Das Vaterunser spricht in der Anrede „Vater" schon die wortgeformte Empfindung christlicher Proskynese aus. Vgl. auch 2. Kor. 3, 12 ff.

[2]) Das gilt auch für die Frage nach der Bedeutung der Anbetungs-

aber war nie Wort im Eigenwert losgelösten idealistischen Denkens, sondern auch im Wort der Anbetung nur Wort aus der Nötigung und Wirklichkeit entsprechenden Handelns, des pneumagewirkten, des gottgewirkten Handelns. Formen und Gesten der Anbetung hatten darum an sich keinen Eigenwert mehr, wenngleich die Anbetung in keiner Weise spiritualistisch von ihnen abgelöst wurde.

f) Die Anbeter.

Zwar ist auch in den hellenistischen Kulten wie im Judentum grundsätzlich niemand von der Anbetung der Gottheit ausgeschlossen, wenn er den allenfalls in Betracht kommenden Vorschriften kultischer Reinheit Genüge getan hat, aber doch wird der einzelne Anbeter abhängig in seiner Anbetung von der Mitwirkung anderer, der Priester, die für den mit der Anbetung verbundenen Opferkult in vielen Fällen unumgänglich nötig waren. Und wenn auch die hellenistischen und römischen Kulte nur in geringerem Maße einen priesterlichen Berufsstand ausgebildet hatten als die israelitische und etwa auch ägyptische Religion, so war doch auch hier der Anbeter in weitem Maße an die Institution des Priestertums gebunden. Diese Abhängigkeit

---

momente in der urchristlichen Eucharistie, soweit die Spuren ihrer Bezeugung im N. T. überhaupt weitere Schlüsse erlauben. Wenn Gillis P:son Wetter, Altchristliche Liturgien: Das christliche Mysterium, Göttingen 1921, S. 162 ff. bei der Wertung des Wortes für die Eucharistie bei seiner ganzen Grundeinstellung zu den Fragen auch die Bedeutung des Wortes etwa im Hymnus nur magisch, mechanisch, sakramental wertet, läßt er gerade den wesentlichen Unterschied im Bereiche des Neuen Testaments außer acht, den das Wort hier im Gegensatz zu den hellenistischen Mysterienkulten und zu der späteren von ihm untersuchten Eucharistieentwicklung zeigt. Gerade die neutestamentliche Bedeutung des Wortes Jesu und der Apostel und Geistträger ist das treibend Neue auch im Kultus und nicht die Anschauungen und Stimmungen der breiten Masse, die sie aus ihrer religiösen bisherigen Umwelt mehr und mehr an den Kultus heranbringt, in dem sich dieses Wort anfangs überragend schöpferisch wirksam erweist, um allerdings bald seine eschatologisch lebendige Beziehung im Herrenmahl durch die sakramentale einzubüßen.

hat das Urchristentum grundsätzlich beseitigt,[1]) indem in Jesus und seiner Opfertat die einmalige Vollendung des Gott annehmbaren Opfers für die *σωτηρία* der Anbeter, die Gott „sucht" und beruft, geglaubt wird und anderseits auch die Schranke zwischen Priester und Laie aufgehoben wird durch die Berufung aller Christusgläubigen zu Priestern höherer Ordnung, zu einer neuen Kultgemeinde, die die Grenzen der alten Kultgemeinde Israels grundsätzlich aufhebt (1. Petr. 2,1 ff.). Der Einbau in diese Gemeinde ist durch das „Hinzutreten" zu Christus bewirkt. Und „die Antithese gegen den Tempeldienst wird hier ebenso bestimmt wie unaufdringlich zum Ausdruck gebracht".[2]) Indessen ist auch hier der Zweck der neuen Kultgemeinde — *γένος ἐκλεκτόν, βασίλειον ἱεράτευμα, οἵ ποτε οὐ λαὸς νῦν δὲ λαὸς θεοῦ* — der, geistgewirkte Opfer darzubringen, die die Gewißheit in sich tragen, von Gott angenommen zu sein (*ἀνενέγκαι πνευματικὰς θυσίας εὐπροσδέκτους θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ*). Es ist zwar nicht ausdrücklich gesagt, worin diese Opfer bestehen, aber der ganze Zusammenhang legt es nahe, daß der ethische und religiöse Lebenswandel (1,15 f.), die empirische Einigkeit und Reinheit der Gemeinde (2,1 u. 11) ein Lobpreis Gottes sein soll, in den selbst die Heiden einstimmen sollen, wenn sie ihren Irrtum einsehen (V. 12, vgl. Matth. 5,16).

Als letzter Sinn der ganzen Arbeit des religiösen und ethischen Aufbaus der Gemeinde schimmert auch hier andeutend die Auffassung hindurch, daß sie durch ihr ganzes Dasein einen anbetenden Lobpreis Gottes darstellen soll. Nicht ein ewiges Leben in der Art eines Selbstbesitzes, dessen sich die Gemeinde um ihrer selbst willen zu erfreuen hätte,

---

[1]) Ohne damit in Formlosigkeit zu verfallen, wenn es an Stelle der geschlechtermäßigen Erbfolge und Tradition im Priestertum das *χάρισμα* als neues Prinzip der Eignung für besondere Dienste und Ämter aufstellte.

[2]) O. Schmitz, Opferanschauung S. 235. Vgl. auch den Kommentar von Windisch, Die katholischen Briefe in Lietzmanns Handbuch² z. St. Ferner Theophil Spörri, Der Gemeindegedanke im 1. Petrusbrief, Gütersloh 1925, C. Bertelsmann, S. 139, 144 f., 243 ff.

darf das letzte Ziel der Gnadenhoffnung der Gemeinde sein,[1]) sondern auch hier muß der Dienstgedanke, wenn er bis zum letzten Horizont durchgedacht wird, wie bei Paulus und in der Offenbarung Johannis in Anbetung ausmünden. Welchen Sinn hat der umfassende christliche Erlösungsgedanke, welchen Sinn alles Ringen um die Heiligung der Gemeinde? Nicht den des ewigen Lebens im Sinne orphischer Vorstellungen und anderer hellenistischer Mysterienreligionen, auch nicht des Neuplatonismus, sondern den, eine Anbetungsgemeinde zu schaffen, die als erlöste, rein und fleckenlos, Gott die reine, ihm wohlgefällige Anbetung opfert.

So ist auch das Priestertum der Gemeinde zwar ein Prädikat, das ihr schon jetzt beigelegt ist, aber nicht eins, das seine volle, inhaltliche Bedeutung schon für ihren jetzigen Zustand erschlösse, sondern noch eine eschatologische Vollendung erheischt.

Die neue Anbetungsgemeinde in ihrer empirischen Wirklichkeit wird in Röm. 15, 6 ff. deutlich. Das einmütig und mit einem Munde Gott preisen (*ἵνα ὁμοθυμαδὸν ἐν ἑνὶ στόματι δοξάζητε τὸν θεὸν καὶ πατέρα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*) — wahrscheinlich eine im gottesdienstlichen Gebrauch schon geprägte liturgische Formel — ist in der römischen Gemeinde eine Wirklichkeit geworden in der sonst unerhörten Tatsache, daß Christus die größten Gegensätze, Heiden und Juden, zu gemeinsamer Anbetung vereinigt hat. Dieser Gedanke läßt aus der Brust des Apostels den auf drei Schriftstellen aufgebauten Hymnus der Gnade Gottes hervorbrechen, die auch den Heiden den Lobpreis seiner Barmherzigkeit eröffnete, und läßt ihn denselben mit einem liturgisch klingenden Segenswunsch schließen (V. 13). Um

[1]) Spörri hat mit den Bemerkungen a. a. O. S. 73 u. 237 diesen letzten Zielgedanken über die praktischen Anliegen des Briefes hinaus wohl nicht genügend in Betracht gezogen. Nicht die „ewig verherrlichte Gemeinde" (S. 180, 150 ff.), sondern der ewig verherrlichte und durch die Gemeinde angebetete Gott ist ihr letzter Sinn; und der Erfüllung dieses Zwecks der Gemeinde, für den sie geschaffen wird, dient auch ihr Christusverhältnis, das auch keinen letzten Selbstzweck darstellt. Vgl. 1. Petr. 4, 11; 5, 11 (Doxologie mit Endausblick); 2, 12, auch 1. Kor. 15, 28 und Phil. 2, 11.

so mehr sollen sich die Gruppen innerhalb der Gemeinde, die durch weniger wichtige Unterschiede als Juden und Heiden getrennt sind, nämlich die nur Gemüseesser und die andern, unter dem Gedanken der einmütigen Lobpreisung Gottes zusammenfinden, „wie auch Christus euch zur Verherrlichung Gottes aufgenommen hat". Auch hier soll also die empirische Gemeinde Anbetungsgemeinde sein; das ist ihre letzte Bestimmung und darum ist sie erlöst. Darum hat sie auch den Kampf gegen alles zu führen, was ihre Einmütigkeit stört und ihre Reinheit befleckt.

Besonders läßt die Apokalypse das letzte Endziel der Gemeinde hierin deutlich werden. Der letzte Sinn des ganzen gewaltigen Geschehens mündet aus in Anbetung und Verherrlichung Gottes. Darin gibt es an sich keine Schranken zwischen den einzelnen Anbetern und keine Abstufung in dem Sinne, als ob die Anbetung des einen oder des andern von höherem Werte sei. Auch die Gott nächsten Wesen, die 4 Tiergestalten und die 24 Ältesten, huldigen auf dieselbe Weise, wie die Gemeinde des wahren Israel und die unzählbare Schar der Erlösten, nämlich durch Proskynese und Anbetungshymnen (19, 5). Jeder, der mit der Gabe des *πνεῦμα* in das in Christus gegebene Anbetungsverhältnis gekommen ist, ist auch für Paulus Anbeter ohne Gradunterschied,[1]) aber nie isoliert, sondern als Glied am *σῶμα Χριστοῦ*. Die Entschränkung von den alten kultischen Bindungen führt also nicht zu einer individualistischen Vereinzelung des Anbeters, als ob es sich nur um seine Seele und Gott in der Anbetung handelte, sondern bringt ihn infolge der ihm persönlich abgenommenen eigenen Hemmungen und infolge des Fortfalls der sozialen und nationalen Schranken für die Anbetung zu dem *ἐν Χριστῷ* ermöglichten Zusammenschluß mit den Brüdern: *σὺν πᾶσιν τοῖς ἐπικαλουμένοις τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐν*

---

[1]) Dieser Fortfall läßt die schöpfungsmäßig gegebenen Verschiedenheiten der Geschlechter, Rassen, Kulturen und sozialen Stände durchaus bestehen, Gal. 3, 28; Kol. 3, 11, vgl. V. 16 den folgenden Lobpreis Gottes.

παντὶ τόπῳ, 1. Kor. 1, 2. Und das bedeutet Einordnung in die Gemeinde der wahren Anbeter, die Gott selber haben will (*ὁ πατὴρ τοιούτους ζητεῖ*, Joh. 4, 23) und die in ihrem Lobpreis die wohlgefälligen Opfer darbringen. So wird in der gemeinsamen Anbetung die tiefste Verbundenheit, die es überhaupt geben kann, verwirklicht.

Kap. 2.

Die einzelnen Schriften des Neuen Testaments.

A. Die Synoptiker.

I. Das Matthäusevangelium.

Im Matthäusevangelium wird das Wort *προσκυνεῖν* augenscheinlich bevorzugt, da es 13mal in ihm zu finden ist.[1]) Darum soll es mit Berücksichtigung der synoptischen Parallelberichte zunächst behandelt werden.[2])

1. Die Huldigung der Magier (2, 1—12).

Eine Huldigung vor dem Messiaskinde stellt das Evangelium an den Anfang der Geschichte Jesu.

Wenn es die Geburt Jesu selber überaus schlicht und anspruchslos erzählt hat, ohne Zeugen aus dem Volke Israel dafür zu nennen (1,25), so hebt diese Erzählung unmittelbar darauf nicht ohne bedeutende Worte an. Der König Herodes wird zugleich mit der Tatsache der Geburt des Kindes genannt, und die erste Frage nach ihm aus dem Munde der Magier nennt es den „König der Juden". Und das erste Bemühen um das Kind ist die Absicht, ihm die Proskynese königlicher Huldigung darzubringen, und zwar von Leuten, die aus ungenannter Ferne kommen, Magiern aus dem

---

[1]) Vgl. den Überblick über das Vorkommen von *προσκυνεῖν* im N. T. S. 3 f.

[2]) Das schließt selbstverständlich kein Urteil über die Priorität des Matth. ein.

Osten, denen die hellenistische Welt eine bedeutende Erkenntnis in die Wege des Schicksals zutraute, wenn sie sie auch zuweilen als unbequem fürchtete.

In durchaus richtiger Weise gibt die Erzählung das für diese heidnischen Gäste völlig zutreffende Kolorit wieder.

Man könnte ihre Huldigung nicht nur eine Königsproskynese nennen, die ja auch vor einem eben geborenen Herrscherkinde im Orient nichts Seltsames gehabt haben dürfte, sondern auch eine Wallfahrtsproskynese. Bezeichnende Wendungen einer solchen kehren wieder, vor allem die Bezeichnung des „Kommens", um anzubeten, wenn auch in sonstigen Zeugnissen die Verbindung von *ἐλθεῖν* mit *προσκυνεῖν* durch eine Infinitivkonstruktion wie hier seltener ist (*ἤλθομεν προσκυνῆσαι* (2), *ἐλθὼν προσκυνήσων* (8), auch *ἐλθόντες πεσόντες προσεκύνησαν αὐτῷ* (11), und sich in der Regel die Verbindung mit *καί* findet.[1]) Auch auf das *παρεγένοντο* (1)[2]) kann man hier aufmerksam machen und auf den Ausdruck *χρηματίζειν* (12)[3]) für die Traumweisung.

Eine Naturerscheinung am Himmel, der Stern, ruft das forschende Erstaunen der Magier wach, das in der Proskynese vor dem Königskind, dessen Epiphanie er ihnen anzeigt, seinen tatbestimmten Ausdruck finden muß. Echt antik kommt die Proskynese nicht in irgendeiner anbetenden Meditation über das ihnen durch den Stern offenbarte Geheimnis zustande, sondern erst durch das Sehen des anzubetenden Gegenstandes und den Gestus der Proskynese.

---

[1]) Zur Infinitivkonstruktion vgl. Preisigke, Sb. 1059 *ἥκω προσκυνῆσαι*; mit *καί*: Sb. 4090 *ἥκω καὶ προσκυνήσας*; 4112 *ἤλθομεν καὶ προσεκυνήσαμεν*. Wenn Schlatter, Der Evangelist Matth., z. St. meint, daß *ἐλθών* nicht aus dem Gebrauch des Markus stamme, sondern dem „heimischen Gebrauch" entsprechend sei, so wird man für die Verbindung mit *προσκυνεῖν* doch auch auf die genannten inschriftlichen hellenistischen Parallelen verweisen müssen.

[2]) Vgl. Dittenberger, Or. Gr. sel. 758, 1, *παρεγενήθην προσκυνῶν*, vgl. 666, 24; Preisigke, Sb. 3776, *παρεγενήθην προσκυνῶν*, 4114 *παραγενόμενος* u. a.

[3]) Vgl. Dittenberger, Syll.³ 1173, 1. Auch in den LXX werden übrigens *χρηματίζειν* und Derivate schon gebraucht.

In dem εἶδον (11)[1] erlebt ihre Proskynese erst die Ermöglichung wirksamer Vollendung. Im übrigen bleibt hier durchaus zutreffend alles nur beim tatbetonten Ausdruck. Die fußfällige Proskynese, wahrscheinlich mit Fußkuß,[2] ist dem Erzähler der selbstverständliche Ausdruck dieser Huldigung der Magier, dem sich ein sonst im Neuen Testamente nicht berichteter, hier aber trefflich passender Erweis des begleitenden Ausdrucks der Proskynese in der Darbringung des Opfers, eines Weihgeschenks, beigesellt.

Der inhaltliche Ausdruck der Reaktion der Hörer der Botschaft der Epiphanie des Messiaskindes — die auf hellenistischem Boden eine entsprechende Gebärde der Proskynese begleiten würde — ist die seelische Erschütterung, die durch ἐταράχθη καὶ πᾶσα Ἰεροσόλυμα μετ' αὐτοῦ (3) wiedergegeben wird. Sie entspricht der von den Magiern geäußerten Absicht der Proskynese. Denn diese macht es augenscheinlich, daß es ihnen voller Ernst damit ist, einen Gegenstand zu verehren, dem wirklich das Prädikat König oder noch mehr, nämlich Königliches Messiaskind, gebührt. „Wir sind gekommen, die Proskynese zu vollziehen" (2), das enthält

---

[1]) Vgl. S. 88 f.

[2]) Wohl kaum als Berührung des Bodens mit der Stirn zu verstehen, wie Schlatter z. St. meint. Dafür finde ich keine deutlichen analogen Zeugnisse, wie für den Fußkuß. Man muß sich hüten, westliches Empfinden an den Gestus einer solchen Proskynese heranzubringen. Bei uns schwingen viele, ganz andere subjektive Empfindungsmomente mit, die eine erniedrigende, peinliche Art in dieser Huldigung sehen. Für den Menschen des Ostens ist heute noch die Proskynese etwas davon Freies, etwas durchaus Objektives, eine Sitte, in die der sie Ausübende und der sie Entgegennehmende durchaus nicht ein eitles oder selbsterniedrigendes Moment hineintragen muß. Bei der Einweihung einer orthodoxen Kathedrale in Warschau, an der Zar Nikolaus I. selber teilnahm, hatte nach orthodoxer Sitte der Pope der Kirche an der Kirchtür dem Kaiser zur Begrüßung seine mit dem Reliquienring geschmückte Hand hinzureichen, die der Zar wie jeder andere küßte. Der betreffende Pope sah die Zeremonie eben nicht objektiv genug an — er unterließ aus Peinlichkeit und Ehrfurcht vor dem Kaiser das Hinstrecken der Hand, und der Zar rief ihm zu: „Die Hand zum Kusse, du Hundesohn." — Freundliche Bestätigung verdanke ich Herrn Dozent Superintendent D. Rhode in Posen.

gerade als Formel der Wallfahrtsproskynese seinen besonderen bedeutungsvollen Klang sowohl für griechische als auch für jüdische Ohren. Es ist nicht erforderlich, wie Zahn es tut, die seelische Furchterregung der Jerusalemer mit der rationalistischen Erwägung zu begründen, daß die Stadt Jerusalem darum in Unruhe versetzt wurde, weil sie an ein kommendes Blutvergießen durch Herodes denken mußte.[1]) Dieses Motiv liegt nicht in der Absicht des Erzählers. Das Erschrecken gehört zur Botschaft von der Epiphanie des Messias; es muß nun einsetzen, weil er da ist, und jeder zeitgenössische Mensch in Jerusalem mußte eine solche Botschaft nicht anders aufnehmen können. Um so schwerwiegender tritt der Haß hervor, mit dem sich jetzt der König Herodes gegen den offenbarten König Israels wendet, als Vorspiel des Hasses, mit dem Jerusalem ihn später von sich stößt und an dem, vor dem es beim Einzug wirklich huldigen sollte, die Mordgedanken des Herodes verwirklicht.

Wenn Herodes die Absicht ausspricht, daß auch er, obwohl selbst König, dem Königskinde huldigen wolle (*ὅπως κἀγὼ ἐλθὼν προσκυνήσω αὐτῷ*, 8), so hat das an und für sich nichts für das damalige Empfinden Absonderliches. Huldigungen des einen Fürsten vor dem andern lagen durchaus im Bereich der Möglichkeit, hatten aber immer den Sinn, daß sich der die Proskynese Erweisende unter den Schutz des andern begab, so bei Josephus (a XX 56) Artabanes unter den Schutz des Izates, oder seine Oberhoheit anerkannte (ebenda 65): *ὑπαντᾷ δ' αὐτῷ ὁ Κύνναμος καὶ προσκυνήσας βασιλέα τε προσαγορεύσας περιτίθησιν αὐτοῦ τῇ κεφαλῇ τὸ διάδημα ἀφελὼν τῆς ἑαυτοῦ.*[2])

---

[1]) „Denn jede Furcht vor stärkeren Erregungen des nationalen Bewußtseins und insbesondere der Hoffnung auf den Messias pflegte Herodes durch das Blut seiner Untertanen zu dämpfen.“ Zahn, Matth.-Komm. u. a. S. 84 z. St.

[2]) Es ist beachtlich, wie das Matthäusevangelium ganz unbefangen *προσκυνεῖν* anwendet im Gegensatz zu der etwas peinlichen Art, mit der Josephus und Philo diese Sitte als aus einer alten Zeit stammend oder die barbarischer Völker entschuldigen zu müssen glauben. So auch Josephus in der angeführten Stelle (56), *κατὰ τὸ πάτριον προσεκύνησεν αὐτόν.*

So würde auch hier in der Huldigung des Herodes die Anerkennung der Oberhoheit des Messiaskindes gelegen haben. Haben sich nun auch Herodes und seine jüdischen Nachfolger stets ohne weiteres vor Augustus und den römischen Kaisern gebeugt, so ist es doch richtig gesehen, daß die nationale jüdische Messiaserwartung, wenn sie verwirklicht werden sollte, den ganzen Haß und die ganze Abwehr gegen einen Messiasprätendenten hervorrufen mußte; denn sie hätte ihn die Existenz gekostet.

Daß *χρηματισθέντες κατ' ὄναρ* (12), das für die sonstigen Traumweisungen an Joseph, wo in der Regel das biblische *φαίνεσθαι* gebraucht wird, nur 2, 22 in Anwendung kommt, weist ebenfalls in die Richtung besonderer hellenistischer Ausdrucksweise. In der römischen Wundererzählung, die bereits angeführt wurde,[1]) geht es der Proskynese voran, hier folgt es auf eine solche.

Auch das betonte Forschen und Fragen (*ἐξετάσατε ἀκριβῶς*, 8) und der lange Weg, der zurückgelegt werden muß, bis die Proskynese im Schauen ihres Gegenstandes verwirklicht werden kann, dürfte durchaus den Ausdrucksweisen hellenistisch synkretistischen Empfindens entsprechen. So etwa auch dem des Mysten, der eine Wallfahrt nach den Mysterienstätten unternahm und nach einem *ἀκριβῶς ἐξετάζειν* wie in den eleusinischen Mysterien das Kind gezeigt bekam. Und doch ist gerade hier der Unterschied zwischen der hellenistischen und der neutestamentlichen Weise bei aller Berührung der gemeinsamen Formensprache nicht zu verkennen. Es soll hier eine wirkliche Geschichte, ein einmaliges unwiederholbares Geschehnis erzählt werden, wie der ganze Zusammenhang und die schlichte Erwähnung der Geburt (1, 25) zeigt, in keiner Weise aber eine Kultlegende mit bleibendem Symbolcharakter, für den das zeitlich sich Ereignende und im einmaligen Akt Vorgezeigte, wie das Kind

[1]) S. 147 f. und S. 205, A. 3.

[2]) Vgl. Tiele-Söderblom a. a. O. S. 372: „Vielleicht wurde während der Einweihung ein Korb mit einem Kind, Liknites, vorgezeigt." Auch das *λάθρα καλέσας* (7) dürfte an diesen Stil anklingen.

in den eleusinischen Mysterien, eigentlich als solches belanglos und nur belangvoll für die zeitlose ewige Wahrheit ist.

So ist denn den Magiern in durchaus entsprechender Weise das hellenistische und außerbiblische Lokalkolorit in dieser Erzählung gewahrt und ebenso doch das echt jüdische, palästinensisch bodenständige nicht preisgegeben, auf das Schlatter besonders aufmerksam macht.[1])

Wenn Zahn in seinen Erörterungen über *προσκυνεῖν* zu dieser Stelle[2]) ausführt, daß bei den Magiern die Absicht, den jüdischen Königssohn als Gott anzubeten, nicht vorhanden sei, so dürfte demgegenüber die Vermutung Klostermanns, der erklärt: „Matthäus, der weiß, wer Jesus ist, mag auch geradezu a n b e t e n gemeint haben,“[3]) sogar zur höchsten Wahrscheinlichkeit zu erheben sein.

Denn wohl wäre eine bloße Königsproskynese an und für sich auch möglich; aber das Matthäusevangelium, das das Verhalten der Magier hier in so bewußtem Gegensatz zu dem der Bevölkerung Jerusalems und seines irdischen Königs sieht, glaubt sicher die Magier nicht bloß deshalb aus dem Osten gekommen, um eine bloß profane Herrscherreverenz zu vollziehen. Nicht die hätte genügt, um eine Erzählung darüber ins Evangelium aufzunehmen. Es ist bedeutungsvoll, daß gerade dieses Evangelium das Wort *προσκυνεῖν* so bevorzugt und eine Proskynese vor Jesus schon an den ersten Anfang stellt. Der Gedanke der Anbetung Jesu ist bewußt dem ganzen Grundgedanken, den das Evangelium vertritt, eingefügt. Der Huldigung am ersten Anfang, zu der sich zwar die Heiden aber nicht die Bewohner Jerusalems einfinden, entspricht die nicht zu einem wahren Erweis einer solchen vordringende Huldigung

---

[1]) Die aufgezeigten Berührungen der Formensprache besagen, was die Frage nach der Geschichtlichkeit des der Erzählung zugrunde liegenden Vorgangs angeht, natürlich noch nichts gegen seine historische Möglichkeit.

[2]) Matth.-Komm. z. St. A. 82.

[3]) Matth.-Komm. z. St.

Jerusalems am Schlusse der irdischen Laufbahn Jesu beim Einzug in die Heilige Stadt.[1])

Die ὄχλοι galiläischer Festpilger bleiben bei ihrer jüdisch nationalistisch beschränkten Messiashuldigung stehen, die Stadt selbst versteht sich auch nicht einmal dazu. Weiter entspricht ihr dann in höherem Sinne im προσκυνεῖν wahrster Bedeutung die Huldigung vor dem Auferstandenen (28, 9. 17). Auch hier am Schlusse des Evangeliums mit seinem abermaligen Blick auf die ferne Völkerwelt ist das „Sehen" (ἰδόντες) des „Gegenstands" einer Proskynese, der Jesus ist, noch einmal betont. Ja, dieser Absicht entspricht auch in der Mitte des Evangeliums bei denen, denen der Schleier für einen Augenblick von der wahren Bedeutung der Person Jesu fortgehoben wird, die wirkliche Huldigung als vor dem, in dem die Macht Gottes selber sich sichtbar erweist: *οἱ ἐν τῷ πλοίῳ προσεκύνησαν αὐτῷ λέγοντες· ἀληθῶς υἱὸς θεοῦ εἶ*, 14, 33.

Das Mißverständnis, das sonst der doppeldeutige Sinn von προσκυνεῖν leicht mit sich bringen könnte — und daher gehen die neutestamentlichen Schriften, vielleicht mit Fleiß, dem Worte aus dem Wege, um den Anschein zu vermeiden, daß es sich hier um Menschenvergötterung handeln dürfe —, wird wohl an dieser Stelle auch darum dem Matthäusevangelium für die Leser vermeidbar erscheinen, weil die Proskynese nicht vor dem erwachsenen Rabbi, sondern vor dem Kinde erfolgt.

So kann προσκυνεῖν im Evangelium hier unbefangen die sakrale Bedeutung göttlicher Anbetung annehmen.

2. Die Versuchung Jesu (4, 1—11).

Allgemein wird das Ansinnen Satans, das er in der dritten Versuchung an Jesus stellt, die Proskynese vor ihm zu vollziehen, als eine wirkliche Anbetung im eigentlichen

[1]) Dem ἐταράχθη, das von Jerusalem in unserer Perikope bei der Botschaft der Epiphanie ausgesagt wird, entspricht dort 21, 10 genau das ἐσείσθη πᾶσα πόλις.

Sinne angesehen.[1]) Das dürfte aber für den Augenblick der Versuchung kaum die Meinung des Erzählers von der Art des Versuchers treffen, wenn ja auch im Urteile Jesu diese Proskynese, in ihre letzten Folgerungen durchdacht, auf eine Anbetung hinausläuft. Aber das versucherische Ansinnen selbst läßt das noch keineswegs merken. Sonst müßte man zu solch einer Beurteilung wie Zahn kommen, der von der „Nacktheit" spricht, „in welcher diesmal der Versucher seine Feindschaft gegen Gott gezeigt hat".[2]) Aber dann würde das Versucherische als solches sich ja nicht von Mal zu Mal gesteigert haben, und eine solche Steigerung muß doch zweifellos das Evangelium beabsichtigen. Auch Lukas hat eine Steigerung beabsichtigt, nur hat auch er im Gegensatz zum Matthäus-Evangelium, das seine ganz bewußten Anschauungen über *προσκυνεῖν* hat, den Sinn gerade dieser Versuchung wohl nicht mehr ganz getroffen; er hält sie wohl für plumper und stellt sie darum vor die Versuchung auf der Zinne des Tempels, in der er eine Steigerung des versucherischen Moments erblickt, weil Satan mit keinem Begehren für sich selbst auftritt und auch kein versucherisches Moment vorbringt, das auf Befriedigung eines persönlichen Bedürfnisses hinausliefe wie in der ersten Versuchung, eine Auffassung, die Lukas in dem Hinweis auf nur einen einzigen Stein zur Erweisung des Brotwunders (*τῷ λίθῳ τούτῳ* 4, 3) als sein Verständnis erkennen läßt.[3])

[1]) *ἐὰν πεσὼν προσκυνήσῃς μοι.* Wie schon erwähnt, zwingt ein *πεσών* nicht, an eine wirkliche Prosternation zu denken. Lukas hat nur *προσκυνήσῃς ἐνώπιόν μου,* also keine Prosternation verstanden. Als Meinung des 1. Evangeliums würde schon die Annahme einer Kniebeugung, als die des dritten eine tiefe Verbeugung den Sinn treffen.

[2]) Zahn, Matth.-Komm. 1922⁴ z. St.

[3]) Matth. hat den Plural *οἱ λίθοι*; da wäre, da eine Fülle von Broten das Bedürfnis Jesu übersteigt, unter Umständen an einen messianischen Machterweis, wie er vielleicht von einem Brote machenden Messias des Volksglaubens erwartet wurde, zu denken. — E. v. Dobschütz, Matthäus als Rabbi und Katechet, will auch an der Versuchungsgeschichte die Priorität des Lukas vor Matthäus nachweisen, Ztschr. f. ntl. Wissch. 1928, S. 346. Über die Reihenfolge der Versuchungen vergleiche ferner Peter Ketter, Die Versuchung Jesu nach dem Bericht der Synoptiker, Münster 1918,

Das deutsche Wort anbeten erschwert hier besonders die Erkenntnis des Sachverhalts.[1])

Es ist kein Gebet und keine Gebetshaltung gemeint, sondern die Huldigungsgeste. Auf der doppeldeutigen Art von προσκυνεῖν baut sich die Möglichkeit dieser Versuchung auf. Jesus brauchte sich nur einmal wortlos zu beugen vor den Mächten der Welt.[2])

Das macht die Situation des Versucherischen um vieles verständlicher und unendlich gefährlicher. Ein wirklicher Anbetungsgestus wäre eine unverständliche Zumutung an Jesus.[3]) Aber auch eine bloße Gebärde der sich beugenden Anerkennung der Mächte und der Herrlichkeit der Welt wird von Jesus schon als Götzendienst, als ein Herausschreiten aus dem ersten Gebot und seiner Beschränkung der Anbetung auf die alleinige Anerkennung Gottes in ihren Konsequenzen erkannt und als Versuchung Satans zurückgewiesen.[4])

S. 11 ff., 27. und 67 ff., und A. Friedrichsen im Nachwort zu S. Eitrem, Die Versuchung Christi, Grondahl 1924, S. 27 (Priorität des Matthäusberichts). Zum Ganzen der Versuchungsgeschichte Martin Albertz, Die synoptischen Streitgespräche, Berlin 1921, S. 41 ff. und 165.

[1]) Zahn z. St. Darum richtiger „huldigen".

[2]) Schlatter (Evangelist Matth.) z. St.: „Die Gegengabe, die der Versucher verlangt, ist klein; er begehrt einen einzigen Akt der Anbetung." Zu δείκνυσιν bemerkt Schlatter treffend, daß es das Kausativ zu ὁρᾶν ist. Also auch hier ist das Schauen für eine Proskynese wesentlich. Auch E. A. Abbott, Johannine Vocabulary a. a. O. S. 135 f. sieht hier durchaus richtig, wenn er sagt: We may suppose Satan to be saying „All that I ask is that thou wilt bow down to me — a mere gesture, nothing more"; whereto the Lord replies „Thou demandest, in effect, worship..." Allerdings hat diese verschiedene Bedeutung von προσκυνεῖν nichts mit dem Kasusgebrauch zu tun. Vgl. S. 34 f.

[3]) Wenn man sich die Versuchungsgeschichte in der Art der Epiphanien der Dämonen und Götter der Zauberpapyri vorstellen will — wie S. Eitrem s. o. sie in diese magische Sphäre versetzen will —, so gibt es dort wohl auch eine Proskynese vor dem beschworenen Dämon oder Gott, wenn er erscheint, um weissagen zu sollen. Aber nichts gibt hier das Recht, eine solche Parallele durchzuführen. Denn Satans Epiphanie ist hier nicht heraufbeschworen.

[4]) Auch dieser Erzählung werden die Christen ihr feines Gewissen in der Frage der Proskynese vor den Herrscherbildern verdanken.

In dem erklärenden Zusatz, den der Versucher bei Lukas macht, *σοὶ δώσω τὴν ἐξουσίαν* ... liegt eine deutlichere Unterscheidung von Gott und Welt; die Welt erscheint hier ausgesprochen als Machtbereich Satans und die Versuchung nicht so sehr als darin bestehend, *τὴν κτίσιν παρὰ τὸν κτίσαντα*, die Schöpfung an Stelle des Schöpfers zu verehren, wie man es bei Matthäus annehmen könnte, der freilich auch die Proskynese vor dem *πειράζων* gefordert sieht. Das Matthäusevangelium bringt jedenfalls auch, wenn diese Perikope unter dem Blickpunkt auf die Proskynese angesehen wird, die sinnvollere Reihenfolge und die ursprünglichere Tradition derselben.

Man könnte das Entscheidende der dritten Versuchung auch schon in den beiden vorhergehenden angedeutet finden. Handelt es sich in allen dreien um die rechte Deutung des Gottessohnesbegriffs, um eine Versuchung Jesu in seinem Gottessohnesbewußtsein in Richtung auf das irdische Messiasideal zu Fall zu bringen,[1]) wie die einleitende Formel: *εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ* (3 und 6), zeigt, so siegt Jesus durch das Festhalten an seinem echten und ursprünglichen Sohnesverhältnis. Dieses besteht darin, daß Gott einzig und allein die Anbetung[2]) und der restlose Dienst und das rückhaltlose Vertrauen erwiesen werden darf. Darum wird auch in der Antwort Jesu auf die Worte des Versuchers in der zweiten und dritten Versuchung zweimal stark das *κύριος ὁ θεός* betont, wobei Matthäus nach den LXX

---

[1]) Auch Holl sah in der Abweisung des jüdischen Messiasbildes durch Jesus in der Versuchungsgeschichte ihre historische Grundlage. Vgl. Karl Holl, Urchristentum und Religionsgeschichte, Gütersloh 1925, S. 26 f. „Entscheidend ist aber, daß die Geschichte einen Zug enthält, den ich niemand anders als Jesus selbst zuzutrauen vermag; das ist die Kraft, mit der Jesus das jüdische Messiasbild hinter sich schleudert; er sagt: es ist ... vom Teufel."

[2]) Über den Ersatz des ursprünglichen *φοβηθήσῃ* durch *προσκυνήσεις* vgl. S. 33 und A. 6. Auch ein ursprüngliches *φοβηθήσῃ* bzw. seine aramäische oder hebräische Entsprechung würde noch einen deutlichen Sinn für die Meinung des jetzigen Textes gegeben haben. Denn auch in der Proskynese ist das Furchtmotiv vor Gott enthalten.

(Deut. 6, 13) das *κύριον τὸν θεόν* nachdrücklich an den Anfang der Antwort stellt.[1])

Dem entspricht in der ersten Versuchung das geoffenbarte *ῥῆμα θεοῦ* (4). Die tägliche jüdische Benediktionsformel beim Genuß des Brotes, die das Anbetungsmoment in der Veranlassung sah, daß „Gott das Brot aus der Erde wachsen ließ", zeigt, daß ein Usurpieren des Schöpferakts für ein bloß eigensüchtiges menschliches Bedürfnis Gott den ihm allein zustehenden Lobpreis der Anbetung nehmen würde. Das Versucherische geht allemal auf ein Überschreiten der Grenze zwischen Gott und Mensch und besteht in der Aneignung rein göttlicher Prädikate und ihrer Herübernahme in die Sphäre der Menschenvergötterung oder der magischen Hinaussteigerung des Menschen über seine Grenzen.[2]) Ebenso wie in der ersten Versuchung „die Lösung von der natürlichen Ordnung durch eine eigenmächtige Schöpfertat als der Austritt aus der Abhängigkeit von Gott, als Preisgabe des Vertrauens zu Gott verworfen wird",[3]) so stellt sich das Gottessohnesverhältnis Jesu in der zweiten Versuchung als absolutes Vertrauens- und Gehorsamsverhältnis heraus, das kein Experimentieren gestattet, weil dieses aus dem absoluten Vertrauensverhältnis sofort heraustreten würde.

Es geht also der Erzählung um diesen eigentlichen Kernpunkt der messianischen Frage, um den es Jesus gehen mußte, um das Verhältnis des Sohnes zum Vater. Daß die Erzählung einer sehr frühen Tradition entstammen muß, beweist auch der Umstand, daß der *κύριος*-Name noch ausschließlich dem alttestamentlichen Gott vorbehalten ist. Das Problem des *υἱὸς τοῦ θεοῦ* ist für sie wesentlich. Daß diese Bezeichnung in der Fassung der Evangelien an die Stelle eines ursprünglichen *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* bzw. seiner ara-

---

[1]) Lukas stellt *προσκυνήσεις* voran.

[2]) Auch von Simon Magus heißt es in den pseudoklementinischen Homilien, daß er aus Steinen Brot mache usw. Hier sind die Momente der Versuchungsgeschichte, die als Vorbild gedient hat, allerdings klar in die magische Sphäre gezogen (Hennecke, Apokr. S. 219).

[3]) Schlatter w. o. z. St.

mäischen Entsprechung getreten sein könnte, ist unwahrscheinlich, da es ja gerade als Eigenart der Mächte der dämonischen Welt überliefert ist, daß sie Jesus von vornherein so anreden (Mark. 3, 11; 5, 6) und sein Geheimnis unerwünscht enthüllen, um es zu besudeln. Indessen würde es sich dann ja auch nur um dieselbe Sache handeln.[1])

Und um dieser Sache willen erhält auch das Problem der Proskynese seine ganz besondere Bedeutung in Hinsicht darauf, was im Urchristentum Anbetung Jesu bedeuten muß.

Vielleicht läßt sich auch in der Abfassung der Versuchungsgeschichte selber schon ein Reflex der Proskynese vor Jesus finden. Nachdem er die Versuchung zur Überschreitung der Grenzen seines Gottessohnesbewußtseins siegreich zurückgewiesen hat, nachdem er aus der Linie des völligen Vertrauens und völligen Gehorsams nicht herausgeschritten ist, ist nun die Gefahr jeder Menschenvergötterung seiner eigenen Person gebannt. Jetzt können die Engel kommen und ihm dienen. Das heißt nach der Meinung des Evangeliums, daß die Huldigung der Wesen der übermenschlichen Sphäre (*ἐπουρανίων*) nun einsetzen kann, der Huldigung der Menschen (*ἐπιγείων*) vorausgehend.[2]) Und in diesem Zu-

---

[1]) Vgl. auch Ernst Lohmeyer, Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Phil. 2, 5—11. Sitzungsbericht, Heidelberg 1928, S. 76: „So sind denn die drei Namen Menschensohn, Kyrios und Logos unlöslich verbunden. Mit jedem von ihnen sind auch die beiden andern sachlich gesetzt. Nun ist der Menschensohnglaube der älteste ..." Die Untersuchung, die Lohmeyer von der urchristlichen Ode aus, als die er Phil. 2, 5 ff. ansieht, führt, ließe sich auch auf die Versuchungsgeschichte (vgl. S. 30 u. 70) ausdehnen. Denn auch in sie spielt der kosmische Aspekt hinein (Matth. 4, 8; Luk. 4, 5f.), wie in der Huldigung vor Jesus in Phil. 2, wo ihn Lohmeyer so entschieden herausstellt. Sie ließe sich auch weiter bis auf die Selbstaussagen Jesu zurückverfolgen, die er nicht mehr in seine Untersuchung einbezieht, sondern nur andeutet (S. 88 und A. 1). — Nach der hier vertretenen Auffassung ist auch bei Jesus selber in seiner verhüllenden Selbstaussage „Menschen"sohn schon inhaltlich voll der Gottessohn gesetzt.

[2]) Vgl. Phil. 2, 10: *πᾶν γόνυ κάμψῃ ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων*, hier in der Endhuldigung eschatologisch, aber für die Philipper schon als realisierbar erwartet.

sammenhang[1]) dürfte auch das rätselhafte *καὶ ἦν μετὰ τῶν θηρίων*, das im Markusbericht eng neben dem *διηκόνουν* der Engel erscheint, seine Erklärung finden.

Es muß im ältesten, uns nicht mehr erhaltenen Bericht irgendwie auch eine Huldigung der Tiere erwähnt worden sein;[2]) sie stehen, obwohl selber nicht dem Bereiche der *καταχθόνιοι*, sondern der *ἐπίγειοι* angehörig, so doch unter dem Menschen und also der Mensch in der Mitte zwischen ihnen und den Engeln. Ebenso wie nach der jüdischen Legende die Tiere zu Adam, der in Jerusalem König, Priester und Prophet gewesen sein soll, gekommen sind, das

---

[1]) Nun behauptet zwar Zahn (z. St. S. 158 und A. 26: „Nicht einen Akt der Huldigung bedeutet *διηκόνουν αὐτῷ*, was ein anderes Verbum und einen Aorist erfordern würde, sondern will sagen, daß sie gekommen sind, um ihm bei Tisch aufzuwarten und den Hungernden zu speisen," ähnlich auch faßt Eitrem (s. o.) die Szene auf. Aber dieser prosaische Abschluß würde wenig in den Geist der Erzählung passen. Vielleicht darf mit aller Vorsicht, da nur ein Orientalist das entscheiden kann, die Vermutung geäußert werden, daß für *διηκόνουν* in einer ursprünglichen aramäischen Fassung der Erzählung, ob mündlich oder schriftlich ist unerheblich, ein entsprechendes Verbum gestanden haben könnte, das, wie עבד im Hebräischen und Neuhebräischen, auch den kultischen Dienst und die Verehrung ausdrücken kann (vgl. Gesenius, Thesaurus, Gesenius-Buhl, Siegfried Stade und die Belegstellen für עבד, das die LXX in Ps. 96, 7 mit *προσκυνεῖν* wiedergeben. Wenn auch für das aramäische עבד nur die Bedeutung facere nachgewiesen zu sein scheint, so könnte doch das Derivat עֲבֵד אֱלָהָא Verehrer Gottes, Dan. 3, 26. 68; 6, 21; Esr. 5, 11 vielleicht auch für das Verbum im Aramäischen eine ähnliche Bedeutung als möglich vermuten lassen. Ein späteres Verständnis der Versuchungsgeschichte könnte dann in Anlehnung an ihren Anfang und an die Rolle, die *διακονεῖν* im urchristlichen Kult spielte, das aramäische Dienst- und Huldigungswort durch das christliche Dienstwort des *διακονεῖν* wiedergegeben haben. Das Imperfektum würde übrigens auch bei der Auffassung, daß es eine Huldigung einschließe, einen dauernden Zustand rechtfertigen, da die Engel dem Menschensohn dauernd zu Dienst bereitstehen (Matth. 4, 6; 26, 53; Luk. 22, 43), was ihre Huldigung einschließt, vgl. Hebr. 1, 6 (Anbetung und Dienst der Engel).

[2]) Auch A. Friedrichsen bei Eitrem (s. o.) zählt diese Bemerkung aus der Markusfassung, die sonst gegenüber der bei Matthäus und Lukas erhaltenen Tradition der Versuchungsgeschichte sekundär ist, zu einem der Bestandteile noch älterer Tradition.

Haupt gebeugt und ihn angebetet und ihm gedient haben,[1]) so kann, da auch die Thora (Gen. 1, 28; 2, 19) von der Untertänigkeit der Tiere unter Adam berichtet, dem *τύπος τῶν μελλόντων* (Röm. 5, 14),[2]) der älteste Bericht sehr wohl eine Huldigung der Tiere vor dem *ἔσχατος Ἀδάμ* (1. Kor. 15, 45) enthalten haben. So hätte also im Blick auf die eschatologische Endschau der Huldigung vor dem erhöhten Herrn, wie sie vergleichsweise Phil. 2, 11, der ältestes urchristliches Gut enthaltende Hymnus,[3]) aussagt, schon am Anfange der Wirksamkeit Jesu die Glaubensüberzeugung des ältesten Urchristentums gestanden, daß nach der Abweisung des satanischen Versuchers bei der Klärung seines Sohnesverhältnisses Jesus schon proleptisch die Huldigung der Engel und Tiere empfangen hätte, während nun das Werben einsetzt, das das Geheimnis seiner Person den Menschen entschleiern soll.[4])

Bittproskynesen und die Frage der Dankproskynese.

3. Die Proskynese des Aussätzigen, Matth. 8, 1—4 (vgl. Mark. 1, 40—45; Luk. 5, 12—16).

Drei Proskynesen hat das Matthäusevangelium angeführt, deren Veranlassung von vornherein als die erkannt werden kann, daß Jesus einer furchtbaren menschlichen Not gegenübergestellt ist, und wo die Bitte zu helfen, ihm aus dieser demütig flehenden Haltung entgegengebracht wird. Das ist außer der Proskynese des Aussätzigen noch die des *ἄρχων* Jairus (9, 18) und des kananäischen Weibes (15, 25).

---

[1]) Vgl. S. 170, A. 1.

[2]) Vgl. noch die Parallele 1. Kor. 15, 22: *ἐν τῷ Ἀδάμ — ἐν τῷ Χριστῷ*, und V. 45 ff.: *ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδάμ ... ὁ ἔσχατος Ἀδάμ*. Vgl. ferner bei Lukas den Zusammenhang zwischen dem Schluß des Geschlechtsregisters: *τοῦ Ἀδὰμ τοῦ θεοῦ* (3, 38), und dem Anfang der Versuchungsgeschichte, 4, 1 ff.

[3]) Vgl. E. Lohmeyer, Kyrios Jesus w. o.

[4]) Daß die Evangelien diese midraschartige Erzählung nicht erhalten haben, ist ein bemerkenswertes Zeichen ihres nüchternen Sinns bei der Weitergabe der Überlieferung.

Jedesmal steht die Proskynese am Anfang der Erzählung; auf die erfolgte Heilung hin wird eine Proskynese des Dankes in diesen Erzählungen nicht erwähnt.

Schon das Imperfektum, in dem diese Proskynesen wiedergegeben werden im Gegensatz zu den im Aorist erzählten Proskynesen (2, 11; 14, 33; 28, 9; 28, 17), ist für ihre Art und ihren Inhalt bedeutungsvoll. Wie bei anderen Verben des Bittens und Forderns, so z. B. *κελεύειν, ἀξιοῦν, παρακελεύεσθαι*, so wird auch bei *προσκυνεῖν* für den Fall, daß es ein „Bitten" in sich schließt, in der Erzählung an Stelle des Aorists die Form der unvollendeten Handlung, die Aktionsart des Imperfektums, vorgezogen.[1] Das Imperfektum findet sich Matth. 8, 2[2] und 9, 18[3] durch die überwältigende Mehrzahl der Handschriften klar bezeugt; anders liegt der Fall in 15, 25, wo die Lesarten zwischen *προσεκύνει* und *προσεκύνησεν* erheblicher schwanken.[4]

Wir haben es da, wo die Imperfektform gebraucht wird, also klar mit der Meinung zu tun, daß eine Bittproskynese vorliegt, die an und für sich ein weiteres Moment reiner Verehrung oder Huldigung nicht einzuschließen braucht.

An allen drei Stellen ist die Bittproskynese wortbetont durch *λέγων* mit ausdrücklicher Anführung der Bittworte in direkter Rede deutlich wiedergegeben. Indessen vermeiden, was nun zunächst die Erzählung vom Aussätzigen betrifft, die Seitenreferenten Markus und Lukas den Ausdruck *προσκυνεῖν*, Markus, indem er die Proskynese als Kniebeugung bezeichnet und durch *παρακαλῶν* als Bittproskynese erläutert, Lukas, indem er sowohl das Moment des Gestus als auch die Bitte mit stärksten Ausdrücken betont, wie er auch die Krankheit des Bittflehenden durch das *πλήρης λέπρας* unterstreicht. Das bloß anreihende *ἰδού* des Matthäus, das auch

---

[1]) Vgl. Blaß-Debrunner, Gramm. § 328.

[2]) Nur I^a $337 i^c$ $r^{77/1246}$ nach v. Soden haben *προσεκύνησεν*. Die andern Zeugen *προσεκύνει*, das also die Ausgaben bieten.

[3]) Nur $I r^{77/95}$ haben *προσεκύνησεν* (v. Soden), an beiden Stellen wahrscheinlich korrigiert nach Mark. 5, 6.

[4]) Das Nähere folgt am gegebenen Ort.

er bringt, wird durch ein verstärktes ἰδὼν des Kranken, als Jesus in sein Blickfeld kommt, für das Moment des Schauens des Gegenstands der Proskynese gesteigert. Den Gestus der Proskynese gibt er dann aber gegen das schlichte προσεκύνει des Matthäus und γονυπετῶν des Markus durch den weiteren Grad demütigster Bitthaltung wieder πεσὼν ἐπὶ πρόσωπον, wie er auch durch das Prädikat des Satzes: ἐδεήϑη λέγων, die Bitte als solche stärker kennzeichnet. Mit Matthäus hat er gegen Markus noch die besondere Bittanrede „Herr".[1])

Man wird gleichwohl in allen Fällen diese Proskynese als eine solche ohne Anbetungscharakter aufzufassen haben.[2]) Es erhebt sich nun die Frage, warum auf die erfolgte Heilung keine Dankproskynese berichtet wird, die doch für orientalisches Empfinden selbstverständlich bei einer solchen Gelegenheit erfolgen müßte.

Wenn sie in den Evangelien hätte erwähnt sein sollen, so könnte sie, das zeigt der ständige Gebrauch von προσκυνεῖν, nicht als bloßer stummer Gestus genannt sein, sondern müßte dann wortbetont wiedergegeben werden können. Was würde aber nach der Meinung des Matthäusevangeliums ein des Berichtes werter, angemessener, wortbetonter Ausdruck der Proskynese für eine Anrede enthalten müssen? Nach 14,33 kann es nicht zweifelhaft sein, ein Bekenntnis zum „Sohne Gottes". Dieses würde jedenfalls dem Sinne des Evangeliums nach der adäquate Ausdruck gewesen sein. Ein allgemeiner Ausdruck des Dankes mit einem προσαγορεύειν Jesu als Rabbi[3]) oder mit der pro-

---

[1]) Hierin bei Markus ein bewußtes Zurücktreten des κύριος-Titels zu sehen (Bousset, Kyrios Christos S. 95 ff.), dürfte nicht beweiskräftig sein, da eine Anrede dessen, dem die Proskynese erwiesen wird, in jedem Falle vorauszusetzen ist, auch wenn sie nicht von Markus genannt ist. Indessen hat das sonst unverfängliche κύριε in der Tat bei Lukas wohl schon einen besonderen Sinn.

[2]) Vergleichbar den profanen Verehrungsproskynesen vor den Rabbinen, wo Bittproskynesen für orientalisches Empfinden noch selbstverständlicher sind.

[3]) Das Matth.-Evang. bringt die Anrede Rabbi nur im Munde des Verräters, 26, 25 u. 49; an letzterer Stelle bei dem falschen Huldigungs-

fanen Anrede des allgemeinen *κύριε* würde weder das erste Evangelium noch die vor ihm liegende Tradition interessiert haben. Nun aber folgt Matthäus hier, wie auch Lukas, offensichtlich nicht einer eigenen Tradition, sondern dem Markusbericht. Und dieser enthält das Schweigegebot: *καὶ ἐμβριμησάμενος αὐτῷ εὐθὺς ἐξέβαλεν αὐτὸν καὶ λέγει αὐτῷ· ὅρα μηδενὶ μηδὲν εἴπῃς...*[1])

Von *καὶ λέγει* an hat es Matthäus übernommen, ohne aber weiterhin eine Übertretung des Schweigegebots wie Markus zu berichten, die auch Lukas mit der Übernahme des Schweigegebots bringt. Hängt nun die Nichterwähnung der Dankproskynese mit der Nichterwähnung der dabei gesprochenen oder vom Evangelisten als gesprochen vorauszusetzenden Worte ab, so muß man fragen: Was sollte der Geheilte denn nicht sagen? Die Tatsache der Heilung selber kann doch weniger gemeint sein, da sich die Verlautbarung derselben durch den Geheilten unmittelbar anschließt, und zwar nicht so, daß auf eine Übertretung des Gebotes Jesu dabei irgendwie aufmerksam gemacht würde.[2]) Es würde Markus doch ein wenig zu große Naivität zuschreiben heißen, wenn man aus dieser „Aporie“ — Markus liege daran, daß Jesus die Heilung im geheimen vollbringen solle, und dann lasse er sie doch besonders betont ruchbar werden — schließen wollte, daß er sie gar nicht gemerkt habe. Es muß also dem *ὅρα μὴ εἴπῃς* nicht ein grundsätzliches Verbot Jesu

---

kuß des Judas. Sollte „ein konvertierter Rabbi“ — vgl. noch 23, 7 f. — seine einstige Ehrenanrede, die im Matthäusevangelium augenscheinlich tief im Kurse steht, so herabsetzen wollen? Vgl. v. Dobschütz (S. 454 A. 1), Matthäus als Rabbi und Katechet. — Die Anrede Rabbi an Jesus kommt bei Mark. und Johannes (Luk. bringt sie nicht) fast nur in Jüngerworten vor; die *κύριε*-Anrede haben Matth., Luk., Johs.

[1]) Vgl. zum allgemeinen für die folgenden Erörterungen W. Wrede, Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, Göttingen 1901. El. Bickermann, Das Messiasgeheimnis und die Komposition des Markusevangeliums, Zeitschr. f. ntl. Wiss. 1923, S. 122 ff.

[2]) Wenn Wrede a. a. O. S. 50 sagt: „Der Aussätzige mißachtet Jesu Wort und breitet die Wundertat wie zum Trotze aus,“ so heißt das diese Empfindungen, die er haben soll, in die Stelle hineinlesen. Markus hat sie jedenfalls nicht geäußert.

zugrunde liegen, von der Heilung überhaupt zu sprechen, sondern ein bestimmtes Gebot, das, was der Geheilte zu Jesus gesagt hat, nicht weiter zu verbreiten, und das kann nur seine mit der Proskynese verbundene Anrede oder sein Bekenntnis sein. Da die Möglichkeit, daß der Markus vorliegende Traditionsstoff, wie oben gezeigt, eine einfache Rabbi-Dankproskynese enthalten haben könnte, wegfällt, so blieben nur noch zwei andere Möglichkeiten für das Schweigeverbot Jesu und für das damit zusammenhängende Verfahren des Markus, die Proskynese mit den Worten des Geheilten in Fortfall kommen zu lassen.[1]) Entweder daß Jesus die Messiasproskynese volkstümlicher Erwartung abgelehnt habe oder die Verbreitung der Anrede aus einer Gottessohnesproskynese verboten habe. Die Verbreitung beider Bekenntnisse zu jenem Zeitpunkte mußte Jesus erzürnen (ἐμβριμησάμενος), da sie beide in dieser Art nicht geeignet waren, einen Glauben bei den andern zu erwecken, der Gott völlig die Ehre gab.[2])

Daß man eine Dankproskynese, ob nun berichtet oder nicht berichtet, als tatsächlich nach solchen Heilungen erfolgt

[1]) Daß Markus in einer so weitgehenden Weise, wie Wrede und Bickermann es annehmen, eine dogmatische Theorie des Messiasgeheimnisses, völlig frei schöpfend und erfindend, dem ihm vorliegenden mündlichen oder schriftlichen Traditionsstoff sollte eingefügt haben, erscheint bei der ganzen Art des Traditionsstoffes durchaus unwahrscheinlich und ist auch unbeweisbar. Er kann eine dogmatische Anschauung vom Messiasgeheimnis nur unter möglichster Schonung des vorhandenen Stoffes in diesen hineingelesen haben unter leichter Deutung und Veränderung. Vgl. auch O. Bauernfeind, Die Worte der Dämonen im Markusevangelium, Stuttgart 1927, S. 88, A. 6.

[2]) Das schwer erklärbare ἐμβριμησάμενος ließe sich möglicherweise — ich möchte das nur als Vermutung äußern — im Zusammenhang mit den Ausdrücken εὐθὺς ἐξέβαλεν αὐτόν ἀπῆλθεν und dem Imperativ ὕπαγε (vgl. 8, 33 ὕπαγε σατανᾶ) als von Markus mißverstandener Traditionsrest einer [mit dem Aussatz?] verbundenen Dämonie begreifen. Jesus trieb den Dämon aus, und dieser redete ihn wie 5, 6 als Gottessohn an, aber in unlauterer Absicht, was Jesus erzürnte. Dann würde auch dieses Verbot auf ein Schweigeverbot der Dämonenbekenntnisse Bezug nehmen, die weiter unten noch zur Erörterung stehen.

anzunehmen hat, zeigt die Proskynese des dankbaren Samariters unter den neun Aussätzigen, der nach seiner Heilung (Luk. 17, 11 ff.) allein unter Lobpreis Gottes zurückkehrt (*δοξάζων τὸν θεόν*) und Jesus in tiefster Proskynese dankt *καὶ ἔπεσεν ἐπὶ πρόσωπον παρὰ τοὺς πόδας αὐτοῦ εὐχαριστῶν αὐτῷ*. Diese Proskynese nimmt Jesus entgegen als innerlich notwendigen Erweis des Dankes, der Gott die Ehre gibt (*δοῦναι δόξαν τῷ θεῷ*).[1])

4. Die Proskynese des *ἄρχων* (Jairus) 9, 18—26 (Mark. 5, 21—43; Luk. 8, 40—56).

Die Proskynese des Jesus in höchster Not (Markus *ἐσχάτως ἔχει*, Lukas *ἀπέθνησκεν*) wegen seiner soeben verstorbenen Tochter (so Matthäus) anflehenden Vaters ist in Form und Wiedergabe der vorigen Bittproskynese sehr ähnlich. Auch hier steht bei Matthäus die Imperfektform von *προσκυνεῖν* (*προσεκύνει αὐτῷ λέγων*), schon durch diese die Bittproskynese deutlich kennzeichnend. Auch hier gibt Markus, *προσκυνεῖν* vermeidend, die Tatsache der Bittproskynese umständlicher wieder durch *ἰδὼν αὐτὸν πίπτει πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ καὶ παρακαλεῖ* (5, 22 f.), Lukas durch *καὶ πεσὼν παρὰ τοὺς πόδας Ἰησοῦ παρεκάλει αὐτόν* (8, 41). Bei Markus und Lukas erscheint Gestus und Bitte durch die besondere Hervorhebung des Standes und Namens des *ἀρχισυνάγωγος* Jairus noch stärker als ein außerordentliches Ereignis. Ebenso bleibt auch hier die Dankproskynese nach dem *ἀνέστη* des Mägdleins aus. In einer hellenistisch empfundenen Berichterstattung dürfte sie nicht gefehlt haben. Daß sie in der Tat als vollzogen vorausgesetzt werden muß, zeigt noch die Erwähnung des gefühlsbetonten Moments bei Markus: *καὶ ἐξέστησαν εὐθὺς ἐκστάσει μεγάλῃ* (43) und Lukas: *καὶ ἐξέστησαν*. Matthäus bringt in seinem gegen die andern so stark gekürzten Bericht davon nichts, ebensowenig wie von dem

---

[1]) Dazu vgl. den Bericht des Johannesevangeliums über die Proskynese des Blindgeborenen, die mit der Erkenntnis des Glaubens an den Sohn Gottes verbunden ist (9, 38).

Schweigegebot. Dieses Entsetzen[1]) ist gerade für eine Proskynese, in der ein göttlicher Machterweis zum Durchbruch kommt, der gegebene Ausdruck. Und so mag unter Umständen das Schweigegebot von Markus wieder auf ein mit der Proskynese des Sohnes Gottes oder des *Χριστός* verbundenes Bekenntnis der Eltern bezogen sein, das andern Ohren noch mißverständlich sein mußte.

5. Das kananäische Weib 15,21—28 (Mark. 7,24—30).

Die Textausgaben bevorzugen einen Text auf Grund der Lesarten, die die Proskynese der Syrophönizierin oder, wie Matthäus biblisch archaistisch sagt, der Kananäerin im Imperfekt erzählen und dadurch ausdrücklich als Bittproskynese kennzeichnen.[2]) An und für sich gibt auch die Auffassung der Proskynese als einer Bittproskynese, wie in den beiden vorigen Fällen so gerade hier, einen guten Sinn. Markus sagt statt des matthäischen *ἐλθοῦσα προσεκύνει αὐτῷ λέγουσα,*[3]) die Bittproskynese umschreibend, *εἰσελθοῦσα*[4]) *προσέπεσεν πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ ... καὶ ἠρώτα αὐτόν,* mit indirekter Rede.

Bei ihm ist also auch die Bittproskynese deutlich gekennzeichnet. Bei Matthäus folgen zwei direkte Bittworte, und zwar das akklamatorische *κύριε βοήθει μοι* im Zusammenhang mit der Proskynese und vorher der akklamatorische Schrei *ἐλέησόν με, κύριε υἱὸς Δαυείδ.*[5]) Diese Rufe entsprechen durchaus der besonderen Situation. Für einen Zu-

[1]) Ob Matthäus hier Markus stark kürzend nach dem Gedächtnis wiedergibt oder eine gemeinsame ältere Tradition einfachster Form, die Markus weiter ausgestaltet hat, ergibt für unsere Frage nichts Wesentliches. Matthäus berichtet hier — ist das Rest eines Schweigeverbots? — gegen Markus die Ausbreitung des Gerüchts (26).

[2]) *προσεκύνει* nach Tischd. ℵ*BDM 1. 13. 33. 124 al Or.³ Or. 505 gegen den übrigen K-Text (vgl. v. Soden), der *προσεκύνησεν* hat.

[3]) Wobei wiederum sowohl das *λέγειν* (wenn auch hebraisierende Formel) als auch das *ἐλθεῖν* des Heranschreitens zur Proskynese bezeichnend ist.

[4]) sc. in das Haus, von dem Mark. berichtet.

[5]) Er ist als wiederholt anzunehmen in dem *πράζει ὄπισθεν ἡμῶν* (23).

ruf wie *βοήθει* hat Erik Peterson gezeigt, daß er nicht nur in späteren christlichen Akklamationen eine Rolle spielt, sondern auch bei Heiden gebräuchlich ist, und zwar gerade in Syrien inschriftlich belegt.[1]) „Was das *κύριε ἐλέησον* anlangt, so kann man es für sicher halten, daß es schon von Heiden sowohl im profanen wie im religiösen Sinne gebraucht ist.“[2])

Wenn nun auch Peterson im allgemeinen die Ansicht vertritt, daß der Ruf *Χριστὲ βοήθει* nicht als Gebet zu Jesus aufzufassen sei, ebensowenig wie *κύριε ἐλέησον*, da eine Akklamation Jesu noch etwas anderes sei als ein Gebet zu ihm — und in der Tat ist auch Anbetung etwas vom bloßen Gebet durchaus zu Unterscheidendes —, so fragt es sich doch in unserm Falle, ob diese Rufe im Munde der Heidin bloß als rein profane Notrufe werden gedacht sein können, oder ob nicht der Gegenstand dieser Anrufung und Proskynese, wie es bei einer *Ἑλληνίς* jedenfalls ganz natürlich wäre, dadurch vergöttert erscheinen muß. Merkwürdig ist in dem Zusammenhang des *κύριε ἐλέησον* noch die Anrede *υἱὸς Δαυείδ*, die Markus nicht aufweist.[3])

Matthäus muß den Anteil an Hilfe, die die Frau von Jesus begehrt, zugleich als ein Anteilhaben an seinen messianischen Gaben verstanden haben — da weitet sich ihm der Fall zum Problem des Anteils der Heiden an dem Besitze der Söhne Israels, wie ja auch der Herr selbst nach dem Markusbericht den vorliegenden Fall nicht allein vom Standpunkte des bloßen Mitgefühls, sondern grundsätzlicher Erwägung aufgefaßt hat.[4])

---

[1]) *Εἷς θεός* S. 3 f.

[2]) Ebenda S. 164 ff., vgl. S. 148 f. u. 150.

[3]) Der Ruf: *ἐλέησον ἡμᾶς, υἱὸς Δαυείδ*, kommt sonst in den Evangelien nur bei der Heilung von Blinden vor, Matth. 9, 27; 20, 30. 31 = Mark. 10, 47 f. = Luk. 18, 38 f.: Bartimäus. Bezeichnenderweise kommt gerade einem geheilten Blindgeborenen im Joh.-Evang. die Erkenntnis des Sohnes Gottes, bzw. Menschensohnes (9, 38).

[4]) Mit aller Vorsicht darf vielleicht als Vermutung geäußert werden, daß das Gleichnis von dem Brot der Kinder, an dem die Heiden einen Anteil begehren, von Matthäus auf die spätere Spannung des Problems

Indessen wird man außer diesem stark hervortretenden Motiv der wiederholten Unzugänglichkeit und langen Weigerung Jesu auf die Bitten der Frau doch wohl als ein zweites Nebenmotiv auch die Abwehr einer mißverständlichen Huldigung sehen können. Erst dann, als ein wirklicher Glaube der Frau klar heraustritt, die jede Demütigung auf sich nimmt, weil sie etwas erlangen will, was nur Gott geben kann, als ihre äußere Haltung der *προσκύνησις* also auch einer inneren Glaubenshaltung entspricht, die sich an das Letzte klammert, was über eine bloße Menschenvergötterung hinausreicht, kann Jesus diesen Glauben nicht mehr zurückweisen. Man wird es also auch offen lassen müssen, ob das Matthäusevangelium in der Proskynese nicht doch neben der Bitte von vornherein ein Huldigungsmoment religiöser Art gesehen hat, und ob dann die Lesart *προσεκύνησεν* nicht doch als ursprüngliche den Vorzug verdient, weil sie diesem Moment einen besseren Ausdruck gibt.[1]) Jedenfalls haben die Handschriften, die sie bringen, bezw. die alte Rezension, in diesem Falle etwas durchaus Richtiges empfunden.

---

der Abendmahlsgemeinschaft der Judenchristen mit Heidenchristen hin geschaut worden ist, da die Abendmahlsgebete der Didache an zwei Stellen vom heiligen Weinstock Davids (9) und vom Gotte Davids (10) sprechen und auch den Vermerk enthalten: *Μηδεὶς δὲ φαγέτω ... ἀπὸ τῆς εὐχαριστίας ὑμῶν ἀλλ' οἱ βαπτισθέντες εἰς τὸ ὄνομα κυρίου· καὶ γὰρ περὶ τούτων εἴρηκεν ὁ κύριος· μὴ δότε τὰ ἅγια τοῖς κυσίν.* Vgl. auch Schlatter z. St. (Evangelist Matth.): „Die Erfahrungen der apostolischen Zeit haben dieses Urteil Jesu dem Evangelisten bestätigt und verdeutlicht. Die Unvereinbarkeit der jüdischen und der griechischen Mission lag hell am Licht.“ Gegen die Möglichkeit einer Anrede als Davidssohn durch eine Frau aus dem Grenzgebiet soll indessen hier nichts eingewendet werden.

[1]) Das Imperfektum hier könnte in Angleichung an das *προσελθὼν προσεκύνει* in Matth. 8, 2 und ebenso 9, 18 entstanden sein. Diese Angleichung läge jedenfalls näher als die an Mark. 5, 6 (vgl. v. Soden): *μακρόθεν ἔδραμεν καὶ προσεκύνησεν αὐτόν;* denn auch hier steht es mit *ἐλθεῖν* verbunden: *ἡ δὲ ἐλθοῦσα προσεκύνει αὐτῷ.*

6. Die Proskynesen im Gleichnis vom Schalksknecht (Matth. 18, 23—35).

Das Gleichnis von der dem Schalksknecht erlassenen riesigen Schuldsumme will mit seinem Vorgang als solchem an und für sich durchaus im irdischen Bereiche bleiben: *ὁμοιώθη ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπῳ βασιλεῖ* (23). Da nun die Proskynese der Sklaven vor dem Könige bzw. ihrem Herrn[1]) durchaus gang und gäbe war, schon als Gehorsamserweis ihrer Unterwürfigkeit, und selbst Josephus sie selbstverständlich findet,[2]) so hätten wir hier im Bereiche des eigentlichen Bildes eine profane Sklavenproskynese vor uns als bittflehende Geste. Das Imperfektum *προσεκύνει*[3]) zeigt eine solche deutlich an in der Schilderung der Proskynese: *πεσὼν οὖν ὁ δοῦλος, ἐκεῖνος προσεκύνει αὐτῷ λέγων. μακροθύμησον ἐπ' ἐμοί* ..., mit der in direkter Rede angeführten Bitte. Nun aber machen es die zahlreichen rabbinischen Königsgleichnisse höchst wahrscheinlich, daß es „Gott ist, der König des Himmelreichs, dessen Tun hier unter dem Bild des Tuns eines menschlichen Königs dargestellt wird".[4]) Und so erhält diese Proskynese in der kirchlichen Praxis, die im Blickfeld des Matthäusevangeliums liegt, natürlich eine besondere Beleuchtung. Die Bitte um das „Vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unsern

---

[1]) Klostermann bemerkt z. St. (Lietzm. Hdb.), daß 23a der überlieferte Text auffälligerweise von einem König spricht, während später immer nur von einem beliebigen *κύριος* die Rede zu sein scheine. Einleuchtend erklärt Zahn (z. St.) diese Erscheinung: „Daß der König nicht König, sondern *κύριος* genannt wird, erklärt sich daraus, daß die Schuldner des Königs nicht als beliebige Untertanen desselben, sondern als Angehörige seiner persönlichen Dienerschaft, seines Heeres von Sklaven vorgestellt sind."

[2]) Vgl. S. 126.

[3]) Nur eine einzige Handschrift I^{1442} führt v. Soden mit der Lesart *προσεκύνησεν* an (= Athos Lawra 295), nach Bd. I, 2, S. 1208, vgl. Bd. I, S. 201 „eine Parallelerscheinung zu I^{1443}" (= Athos Panthel. 28), die a. 1302 datiert ist. Also eine völlig bedeutungslose Lesart.

[4]) Vgl. Zahn z. St. Dem *ἄνθρωπος βασιλεύς* entspricht in den rabbinischen Königsgleichnissen der „König von Fleisch und Blut", unter dessen Bild Gott vorgestellt wird. Vgl. auch Schlatter, Evangelist Matth., und Strack-Billerbeck z. St.

Schuldigern" stellt den Beter Gott gegenüber vor eine unvorstellbar riesige Schuld im Verhältnis zu der vor Menschen. Diese Bitte erfordert daher eine wirklich ernste Proskynese vor Gott, in der mit der demütigen Beugung zugleich der anbetende Dank für den Erlaß so ungeheurer Schuld liegen muß. Dieser bewährt sich aber wieder in dem entsprechenden aktiven sittlichen Verhalten dem Bruder gegenüber. Darum bringt das Gleichnis[1]) die Bittworte und die Proskynese des *σύνδουλος* (29) in genau der gleichen Formulierung. In der Proskynese dieses *σύνδουλος* findet sich also eine zweifellos profane Proskynese.

Indessen zeigt sich, abgesehen von der letztgenannten Stelle, auch in V. 26 der Bedeutungswandel an, den *προσκυνεῖν* im Neuen Testament zu nehmen sich anschickt, gleichlaufend mit der ähnlichen Erscheinung im Spätjudentum.[2]) Im allgemeinen hat *προσκυνεῖν* bei Matthäus nicht mehr eine ganz rein profane Bedeutung. Es bekommt auch an den Stellen, wo es von der Haltung des Bittflehenden profan gebraucht sein könnte, doch einen religiösen Charakter durch die Gegenüberstellung des Proskynierenden mit seinem Gegenstand, nämlich Jesus, oder wie hier im Gleichnis mit dem Herrn, hinter dessen Metapher sich Gott verbirgt.

7. Versuch einer Messiasproskynese durch die Mutter der Zebedaiden, Matth. 20, 20—28 (Mark. 10, 35—45).

Unter der Voraussetzung, daß der Proskynese der Mutter der Zebedaiden vor Jesus eine gute Tradition zugrunde liegen könnte, sind die Folgerungen für die Stellung Jesu zur Messiasproskynese seiner Person auf S. 191 f. schon angedeutet worden.

Markus berichtet das Auftreten und die Proskynese der Mutter nicht; er führt die Zebedaiden unter Angabe ihrer Namen Jakobus und Johannes auf und läßt sie in direkter

---

[1]) Unbeschadet dessen, daß Matthäus solche gleichlaufenden Parallelisierungen liebt.

[2]) Vgl. S. 126, 127 ff.

Rede selber ihren Wunsch vor Jesus äußern, die Sitze zu seiner Rechten und Linken in seiner *δόξα* einzunehmen. Bei dem nahen Schülerverhältnis zu Jesus ist eine Proskynese gegenstandslos. Die Einführung der Mutter in die Geschichte durch die etwas umständliche Wendung: *προσῆλθεν ἡ μήτηρ τῶν υἱῶν Ζεβεδαίου μετὰ τῶν υἱῶν αὐτῆς προσκυνοῦσα καὶ αἰτοῦσά τι παρ' αὐτοῦ*, hat wegen der zweimaligen Erwähnung von *υἱῶν* gewisse Schwierigkeiten, die aber wohl im Aramäischen nicht so anstoßen würden. Gegen die Meinung Klostermanns, daß Matthäus „die Namen aus dem Markusbericht unterdrückt habe, um diese selbst zu schonen", und die Mutter vorgeschoben habe, und „eine Art Ehrenrettung" versucht zu haben scheine, läßt sich einwenden, daß ja auch bei ihm die Zurechtweisung der Zebedaiden durch Jesus und der Unwille der andern Jünger unverkürzt wie bei Markus zu ihrem Rechte kommen und daß der Grund einer solchen Ehrenrettung nicht einzusehen ist. Die Matthäusfassung enthält durchaus altertümliches Lokalkolorit, z. B. *βασιλεία* in konkreterem Ausdruck als die *δόξα* des Markus, wozu auch die Proskynese der Mutter selbst gehört. Palästinensische Frauenart war es, wie das Beispiel der Huldigung der eigenen Frau vor ihrem rabbinischen Gatten es beweist (S. 64), zu einer Proskynese leicht geneigt zu sein, um wie viel mehr vor dem Messias, dessen Thron die ehrgeizige Mutter in ihrer Phantasie schon vor sich sieht. Die gegen die sonstigen matthäischen Formulierungen etwas andersartige Wendung, *προσῆλθεν προσκυνοῦσα καὶ αἰτοῦσά τι παρ' αὐτοῦ*, muß man sich wohl so erklären, daß gemeint ist, die Mutter habe nach Frauenart zunächst etwas Unverständliches geredet[1]) — daß indessen eine Bitte ausgesprochen sein muß, erfordert das *αἰτοῦσά τι*, wobei das *τι* die unverständliche Art kennzeichnet —, worauf Jesus mit seiner Frage *τί θέλεις* sie (oder nach Markus ihre Söhne *τί αἰτεῖσθε*) ihren Wunsch nochmals klarer aussprechen ließ.

---

[1]) So Zahn z. St.

In dem, was Jesus den Jüngern sagt auf ihr Begehren, eine so bevorzugte Stellung einzunehmen, wird sein eigenes Verhalten klar zu einer ihm aus dem Gesichtspunkt der Jünger und ihrer Mutter zugemessenen Huldigung, die ihm als Königsproskynese vor dem Messias gemäß der volkstümlichen Auffassung dargebracht wird. Er weist den Gedanken, daß es höchste Ehrenstellen zu seiner Rechten gebe, durchaus nicht zurück. Also billigt er die Auffassung, daß es für ihn noch eine weit höhere Ehrenstellung gebe als die von den Jüngern ersehnte. Sein unvergleichliches Messiasbewußtsein tritt hier klar zutage. Anderseits aber zeigt es sich unablöslich verknüpft mit dem schlechthinnigen Gehorsam und dem restlosen Vertrauen, das Gott allein die Verfügung über die Verwirklichung der ihm bestimmten einzigartigen Stellung beläßt, ohne selbst das Allergeringste zu seiner eigenen *δόξα* beizutragen oder darüber Bestimmungen zu treffen. Vielmehr sieht er seine Aufgabe als die des vollkommenen Dienstes an, sein Leben nach göttlichem Willen bis in Leiden und Tod hinein aufzuopfern.

Wie Matthäus und Markus, bzw. gegebenenfalls ihre Vorlagen, das verstanden haben, zeigt der Zusammenhang, in den sie die Perikope gestellt, bzw. in dem sie sie gelassen haben. Nämlich einmal der Auftakt der Leidensverkündigung und dann das anknüpfende Gespräch im Jüngerkreise, das für die Stellung der Jünger in der Gemeinde die Grundregel gibt und damit auch die Grundregel für die Stellung der späteren Apostel in der Kirche, von deren Standpunkt aus die Evangelien schon sehen. Dieses Gespräch aber verurteilt alle weltlichen Herrschaftsansprüche und trägt an Stelle dessen den Dienst (*διακονία*) selbstloser Liebe dem auf, der an der hervorragenden Stelle steht. Aller Menschenkult ist damit vollständig gerichtet.

Eine Verehrung seiner eigenen Person, die um des Glanzes der Messiashoffnungen willen geschieht und nicht ganz und voll Gott dargebracht wird, sondern Menschenkult im Zusammenhang eigener selbstischer Wünsche irdischer Eitelkeit auf der Linie der damaligen Messiasanschauung der

Zebedaiden und ihrer Mutter bliebe, würde auf Grund dieser Herrenworte von Jesus abgelehnt worden sein.

Die Nichtbeachtung der Proskynese der Mutter muß einem richtigen Tatbestand im Verhalten Jesu entsprechen.

Anbetungsproskynesen.

8. Die Proskynese beim Meerwandeln Matth. 14, 22—33 (Mark. 6, 45—52).

οἱ δὲ ἐν τῷ πλοίῳ προσεκύνησαν αὐτῷ λέγοντες· ἀληθῶς θεοῦ υἱὸς εἶ (33).

In dieser mit dem wortbetonten Ausdruck einer Akklamation des Sohnes Gottes verbundenen Proskynese[1]) mit Anbetungscharakter dieser Huldigung zeigt sich deutlich eine Proskynese momentaner Überwältigung durch ein Ereignis, das jede Veranlassung seitens der Teilnehmer ausschließt, also eine ihrem Wesen nach wirkliche und echte Theophanie (vgl. *ἰδόντες* 26), die in ihrer Unberechenbarkeit weit über die durch Zauberformeln oder die Inkubation oder die Mysterienakte vorbereitete und erwartete Epiphanie hinausgeht. Demgemäß ist hier auch der gefühlsbetonte Ausdruck der Furcht aufs stärkste wiedergegeben (*ἐταράχθησαν ... καὶ ἀπὸ τοῦ φόβου ἔκραξαν*).[2])

Markus berichtet an dieser Stelle nicht eine ausdrückliche Proskynese, wie er auch das damit verbundene Bekenntnis ja nicht bringt. Dafür aber steht bei ihm ein abermaliger Ausdruck des Entsetzens, nachdem Jesus in das Schiff gestiegen ist und der Sturm sich beruhigt hat: *καὶ λίαν ἐκ*

[1]) Es ist eine wirkliche Akklamation, weil mehrere *οἱ ἐν τῷ πλοίῳ*, wohl im Chor sprechend, dabei vorausgesetzt sind, während beim Petrusbekenntnis 16, 16 nur einer als Wortführer der andern spricht. Zum Begriff der Akklamation hat Erik Peterson in *Εἷς Θεός* S. 141 ff. grundsätzliche Untersuchungen gegeben.

[2]) Vgl. zum Ausdruck der Furcht vor dem *φάντασμα* Hebr. 12, 29: *οὕτω φοβηρὸν ἦν τὸ φανταζόμενον* (Theophanie) . . . *Μωυσῆς εἶπεν· ἔκφοβός εἰμι καὶ ἔντρομος.* — Das Brüllen und Schreien in den Zauberpapyri, das bei der Epiphanie Naturlaute nachahmen will (vgl. Th. Hopfner a. a. O. § 780), unterscheidet sich deutlich von der hier gegebenen psychologischen Begründung (*ἀπὸ τοῦ φόβου*).

περισσοῦ ἐν ἑαυτοῖς ἐξίσταντο (51). Diese abermalige Formulierung verrät das sonst ähnlich ausgedrückte Furchtmotiv einer nicht genannten Proskynese, zumal sie, nachdem bereits einmal beim Anblick der Erscheinung des Meerwandelnden die Furcht der Jünger durch ihr Aufschreien (*ἀνέκραξαν*), ihre Furcht (*ἐταράχθησαν*) und die die Furcht beruhigende Anrede Jesu (*θαρσεῖτε, ἐγώ εἰμι, μὴ φοβεῖσθε*) stark betont worden war, sonst als auffallende Wiederholung nicht recht verständlich wäre. Diese auffallende Wiederholung erklärt sich eben vielleicht so, daß Markus auch in seiner Tradition ein akklamatorisches Bekenntnis gehabt hat, das mit einer Proskynese verbunden war, — ob nun *προσκυνεῖν*, ob ein Ersatzausdruck, ob eine andere aramäische Entsprechung dagestanden haben könnte, tut nichts zur Sache. Er hätte dann das mit der Proskynese verbundene Bekenntnis hier fortgelassen, weil es ihm noch nicht hierher gehörig erschien und nur das Furchtmotiv stehen lassen, das sich jetzt in seiner Fassung auf das neue Wunder der Sturmberuhigung deuten läßt.

Wahrscheinlich ließ er das Bekenntnis darum fort, weil in seiner Anordnung des Evangeliums erst später das Petrusbekenntnis bei Cäsarea Philippi die Wendung in der Enthüllung des Messiasgeheimnisses bei den Jüngern bringt.[1])

Er muß also wohl an der ihm vorliegenden Tradition einen Anstoß empfunden haben ähnlich dem neuerer Kritiker, etwa Klostermanns, der bei Matthäus von einer „Vorwegnahme des Petrusbekenntnisses" spricht, „die nicht zu Mark. 8, 29 paßt". Und doch ist es nicht überzeugend, den Verfasser des Matthäusevangeliums für so naiv zu halten, daß er die „Inkonsequenz" nicht sollte gemerkt haben, wenn er

---

[1]) Mark. 8, 29. Vgl. El. Bickermann, Das Messiasgeheimnis und die Komposition des Markusevangeliums a. a. O. S. 139: „Matth. sagt, die Jünger haben Jesum sogleich als Gott erkannt. Des Markus Vorlage enthielt auch eine solche Bemerkung. Denn Mark. gibt eine besondere Erklärung, warum die Jünger Jesum nicht erkannt haben, und diese Erklärung ist nichts anderes als eine Verweisung auf den göttlichen Willen: 6, 52. Ihr Herz war verhärtet."

„16, 16 ff. das Petrusbekenntnis als etwas Unerhörtes feiert“. Wenn er das Bekenntnis beim Meerwandeln vor dem Petrusbekenntnis anführt, so muß er wohl in der Tat in diesem eine Steigerung gesehen haben.

Nun scheint diese aber nicht in dem Moment zu liegen, das Zahn (z. St.) dafür herausstellen will, wenn er das artikellose *υἱὸς θεοῦ* in V. 33 preßt als ein Gottessohn und in dem *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* 16, 16 den Fortschritt sieht. Vielmehr darin, daß von dem Überwältigungsmotiv des ungeheuerlichen Ereignisses, das den Jüngern das Bekenntnis für einen Augenblick höchster Erregung abpreßt, bis zu dem Motiv, das Petrus in stiller Abgeschiedenheit des Ortes, im ruhigen Hin und Her der Gedanken einer Aussprache des Herrn mit den Jüngern, demnach in klarer Überlegung den Glauben an den Christus, den Sohn des lebendigen Gottes, aussprechen läßt, eine ganz wesentliche Steigerung besteht. Und gerade ein Bekenntnis, aus solchem Motiv heraus geboren, ist das Bekenntnis der Kirche, die im Hin und Her der Diskussion der Fragen über den Christus mit Freunden und Feinden in ruhiger Festigkeit an ihrem Glaubensgrunde festhalten muß, ohne daß besondere *σημεῖα* sie täglich eine Abnötigung dieses Bekenntnisses erleben lassen. So steht auch im Matthäusevangelium dieses Bekenntnis im Mittelpunkt und Höhepunkt der Darstellung in deutlicher Nähe des Gedankens, daß es das Bekenntnis der Kirche ist, um derentwillen das Evangelium verfaßt ist.

Wenn bei Markus das Bekenntnis nur lautet: *σὺ εἶ ὁ Χριστός* (8, 29), bei Lukas: *τὸν Χριστὸν τοῦ θεοῦ* (9, 20), so schließen auch diese Prädikate nach der Auffassung dieser Evangelien dasselbe ein, was Matthäus in der ausdrücklichen Formulierung: *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος*, als Bekenntnisformel der Kirche näher präzisiert. Bezeichnend ist die Beobachtung, daß an dieser Stelle, wo kein Überwältigungsmotiv vorliegt, in den Berichten sich keine Spur einer Proskynese findet.

Was nun Bekenntnis und Proskynese in der Erzählung vom Meerwandeln anlangt, so steht das Problem des ge-

schichtlichen Ereignisses, das ihr zugrunde liegen kann,[1]) hier nicht zur Erörterung. Fest steht, daß Matthäus, der 19,16, wie die andern Evangelien zur Stelle, jeden Menschenkult und jede Menschenvergötterung abweist, Jesus gerade diese Proskynese mit der Akklamation: *ἀληθῶς θεοῦ υἱὸς εἶ*, die das denkbar Höchste aussagt, mit aller Selbstverständlichkeit entgegennehmen läßt.

Das eigentliche Problem ist nun, ob das Selbstbewußtsein Jesu in Wirklichkeit zur Entgegennahme einer solchen Proskynese fähig war. Nach der hier vertretenen Auffassung deckt sich diese Zumutung an das Selbstbewußtsein Jesu mit allen andern Zeugnissen des Urchristentums von einer Anbetung Gottes in Christus Jesus. Es handelt sich hier im strengen Sinne ja nicht um ein Selbstbewußtsein Jesu, sondern um sein ganz einzigartiges Gottesbewußtsein. Darum konnte er gerade eine Proskynese als Sohn Gottes gebührend hinnehmen, nicht im hellenistischen Sinn, sondern im Sinn des ihm eigenen Sohnesbewußtseins, weil sie jede Menschenvergötterung ausschloß und Gott allein die Ehre gab.[2])

9. Die Proskynesen vor dem Auferstandenen. Die Proskynese der Frauen (28,9).

Dem Auferstandenen gegenüber besteht das Mißverständnis einer Menschenvergötterung nicht in dem Maße mehr wie vorher. Darum kann die Proskynese vor ihm in ihrer ausgesprochensten Form als Fußkuß berichtet werden ohne eine andere besondere Motivierung als der der Gewißheit, den Auferstandenen selbst vor sich zu haben. Eine Berichterstattung über die besondere Form einer Akklamation, eines

[1]) Vgl. die Bemerkung Klostermanns zu Mark. 6, 42—52 (S. 74).

[2]) Auch in der Proskynese beim Meerwandeln geht das Bekenntnis zum Sohne Gottes und die Huldigung vor ihm weit über den eng umgrenzten Messiasbegriff jüdisch nationaler Prägung hinaus in eine Anerkennung der kosmischen Bedeutung Jesu, wenn hier sein Hinausgehobensein über die Schranken gesehen wird, die die Natur dem Bloß-Menschlichen auferlegt. So zeigt es, freilich unter anderm Gesichtspunkt seiner kosmischen Bedeutung, auch der Hymnus in Phil. 2.

Grußes oder Bekenntnisses, die nach dem Johannesevangelium an und für sich durchaus verständlich wären,[1]) fällt hier als unwichtig beiseite vor der Tatsache, daß der Auferstandene sich selbst redend bezeugt. Er ist es, der jetzt den Friedensgruß spricht, von Matthäus bezeichnenderweise in der Sprache der Mission, in der hellenischen Form *χαίρετε*, wiedergegeben, nicht in der orientalischen *εἰρήνη*.[2]) Die Proskynese kommt in einer Begegnung zustande, die die Frauen ihrerseits nicht veranlaßt haben, die ihnen vielmehr zuteil wird; sie besteht in einem Hinzutreten, das wieder in matthäischer Weise durch *προσελθοῦσαι* ausgedrückt wird, und im Fußkuß, *ἐκράτησαν αὐτοῦ τοὺς πόδας καὶ προσεκύνησαν αὐτῷ*.

Denn wenigstens als Absicht, wenn nicht als verwirklichte Gebärde, wird man den Versuch, seine Füße zu ergreifen, ansehen müssen.[3]) Das Motiv der Bewegung des Ergreifens seiner Füße ist jedenfalls der Kuß und nicht, wie Zahn meint, das „Umfassen der Füße, als ob sie sie nicht wieder loslassen wollten"; auch nicht, wie Schlatter erklärt, ein „Griff, durch den die Gewißheit der körperlichen Wirklichkeit empfangen und der Gedanke an eine Erscheinung abgewehrt" werden soll.[4])

Die Proskynese erfolgt mit dem Gefühlsausdruck großer Furcht, wie das Beruhigungswort Jesu: *μὴ φοβεῖσθε*, es offenbar macht; indessen ist doch gerade diese Form der Proskynese zugleich auch als liebkosende Gebärde zu deuten, so daß das *μετὰ φόβου καὶ χαρᾶς μεγάλης* (8) auch in ihr

---

[1]) *ῥαββουνι* Joh. 20, 16; *ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου* 20, 28.

[2]) Joh. 20, 19. 21. 26; vgl. Mark. 5, 34; Luk. 8, 48; 7, 50. Doch ist *χαῖρε* in der Form בְּרָא auch im Rabbinischen nachgewiesen, Strack-Billerbeck I 1054 z. St.

[3]) *ἐκράτησαν* ist wohl ingressiver Aorist.

[4]) Gerade die von Schlatter z. St. angeführte LXX-Parallele aus 2. Kön. 4, 27: *καὶ ἐπελάβετο τῶν ποδῶν αὐτοῦ*, zeugt für den Fußkuß vor Elisa. — Ob eine dem Markusevangelium vorliegende Tradition auch einen Hinweis auf die Proskynese der Frauen hatte, aus der Markus wieder die Proskynese fortließ bzw. der jetzige Schluß sie mit fortschnitt, kann, wie beim Meerwandeln, hier nicht untersucht werden.

die doppelte Empfindung treffend wiedergibt. Durchaus kennzeichnend für diese Proskynese ist wieder der Umstand, daß sie nicht als ein abschließender Ausdruck der Freude der Begegnung mit dem Auferstandenen angesehen wird, der in sich schon ein bloßes Genügen und einen Eigenwert der „Andacht“ hätte, sondern daß Gruß und Trost Jesu mit einem Auftrage verbunden sind, der die Frauen aus der Proskynese heraus zu einem schlichten Tun führt, zur Erfüllung einer ihnen aus der Begegnung erwachsenen Aufgabe antreibt: *ἀπαγγείλατε τοῖς ἀδελφοῖς* ...[1]) Das aktive Moment der urchristlichen Proskynese wird also auch hier schon missionarisches Motiv.

Die Proskynese der Apostel (28,17).

Das aktive Moment, zu dem die Proskynese schon im Spätjudentum drängt, zeigt sich hier noch deutlicher als missionarisches Motiv. Hier steht *προσκυνεῖν* einmal absolut: *οἱ δὲ ἰδόντες αὐτὸν προσεκύνησαν*, falls nicht doch die Lesart *προσεκύνησαν αὐτῷ* als ursprüngliche Lesart[2]) anzunehmen sein wird, weil der absolute Gebrauch ganz ungewöhnlich ist. Wegen des *αὐτόν*, das schon Objekt zu *ἰδόντες* ist, könnte dann das besondere *αὐτῷ* weggefallen sein. Dann schreitet Jesus — das *προσελθών* ist hier einmal nicht vom Anbeter, sondern vom Gegenstand der Proskynese gesagt — selber näher an die Jünger heran und gibt ihnen seinen Auftrag, das große Missionsprogramm des Urchristentums. Wiederum liegt also auf dem Wort, das zur Aktivität treibt, der Ton.[3])

---

[1]) Vgl. 7, 21.

[2]) So *ΑΔΠ* unc^{9} (*Γ*a^{20} fere *αὐτόν*) q syr$^{utr.}$ cop.

[3]) Eine Stufe zwischen der Proskynese beim Seewandeln und der Proskynese vor dem Auferstandenen stellt bei Matth. 17, 6 die Proskynese bei der Verklärung dar, wenn sie auch nicht durch *προσκυνεῖν*, sondern durch *ἔπεσον ἐπὶ πρόσωπον αὐτῶν καὶ ἐφοβήθησαν σφόδρα* wiedergegeben ist. Bezeichnenderweise erfolgt sie hier auf die Audition (*ἀκούσαντες*). Auch hier ist das gehörte Wort vom Sohne Gottes das, was sie hervorruft. Auch hier naht Jesus selbst (*προσελθών*) auf die Proskynese und bannt die Furcht: *μὴ φοβεῖσθε*. Das Schweigegebot folgt wie bei

Wie bei Petrus der Zweifel am Glauben in der Erzählung vom Meerwandeln unbefangen zugestanden wurde, so ist auch hier mit rückhaltlosem Wahrheitssinn, der auch den Aposteln und anerkannten Führern gegenüber nicht schönfärbt, als Gegensatz zur gläubigen Huldigung vor dem auferstandenen Herrn der Zweifel des einen Teils der Jünger berichtet (*οἱ δὲ ἐδίστασαν*), ebenso wie dieser Zug im Johannesevangelium von Thomas erzählt wird.

Überblickt man die Jesus dargebrachten Proskynesen im Bericht des Matthäusevangeliums, so wird man unwillkommene und willkommene Proskynesen unterscheiden können. Unwillkommen sind die Proskynesen, die Menschenkult einschließen, wie die huldigende Anrede des Reichen, der huldigende Zuruf des kananäischen Weibes, die Messiasproskynese der Zebedaidenmutter.[1] Als willkommen können angesehen werden die Proskynesen, die Jesus sich ohne Widerspruch gefallen läßt, wie die der Bittflehenden, die die Hilfe Gottes durch ihn begehren, und die, die Gott im Sohne Gottes oder im Messias[2] die Ehre geben, wenn eine Machterweisung Gottes die Herzen zum Glauben überwältigt. In steigendem Maße gewinnen diese Proskynesen an Anbetungscharakter bis zur Proskynese vor dem Auferstandenen.

Was Jesus selber unter Anbetung des Vaters verstanden hat, läßt der Matthäusbericht am ehesten aus der Perikope über den Jubelruf und das Preisgebet erschließen (11,25).

Eine bestimmte Stunde, ein *καιρός*, ruft die Anbetung hervor, die also nicht beliebiger Willkürakt oder fromme Übung des Menschen ist. Vielleicht darf man in dem *ἀπο-*

Markus, weil die noch nicht erfolgte Auferstehung ein offenkundiges Zeugnis noch nicht zuläßt. Markus und Lukas berichten diese Proskynese nicht. War sie ihnen zu selbstverständlich?

[1]) In diesen Zusammenhang gehört auch die höhnende Proskynese der Kriegsknechte, die Matthäus vielleicht mit Absicht nicht wie Markus durch *προσκυνεῖν*, sondern *γονυπετεῖν* bezeichnet, mit dem dem griechischen *προσαγορεύειν* entsprechenden Huldigungsgruß: *χαῖρε ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων*. Vgl. S. 105.

[2]) So läßt er sich die Huldigung des Hosianna der Kinder gefallen, Matth. 21, 15 f.

κριθείς doch noch mehr sehen als einen bloßen Ausdruck in semitisierendem Septuagintagriechisch für „zu reden anfangen".[1]) Es tritt hier wohl auch ein gewisses Reaktionsmoment zutage auf das, was dieses Reden, diese Lobpreisung[2]) hervorgerufen hat, wie es ebenfalls durch das *ἐξομολογοῦμαι*[3]) angedeutet wird.

Ungemein kennzeichnend für den Anbetungscharakter ist die schlichte Anrede *πάτερ*,[4]) zu der in israelitischer Weise, wie auch im Vaterunser, der Urgrund aller Anbetung mit dem *κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς*[5]) hinzugefügt wird. Grund der Anbetung ist die Machttat Gottes, die, aller menschlichen Berechnung und Beeinflussung zuwider, etwas konkret offenbar werden läßt aus der Herrlichkeit seiner Verborgenheit.[6])

Das, was den Lobpreis des Vaters durch Jesus hervorruft, liegt also nicht so am Tage, daß es willkürlich erlernt oder gelehrt werden könnte wie die Schriftgelehrsamkeit. Es ist der Schriftgelehrsamkeit der Zeit nicht zugänglich (*ὅτι ἔκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν*), es hat aber

---

[1]) Siehe Zahn z. St. Klostermann 1927² z. St. sagt zu *ἀποκριθείς*: „nicht mit Bezug auf 20—24", sondern = „das Wort nehmend". Übrigens bedeutet nach jüdischer Auffassung diese Redeweise: „er antwortete und sprach" auch „mehr, als nur ein bloßes Reden". Vgl. Strack-Billerbeck z. St. Nach der Lehre des R. Meïr (um 150) bedeutete diese Redeweise im A. T., daß der Redende „im Heiligen Geiste, kraft prophetischer Inspiration geredet" habe.

[2]) Lukas hat dem jauchzenden Moment der Freude dieser Anbetung noch einen besonderen Ausdruck gegeben, 10, 21: *ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ἠγαλλιάσατο ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ.*

[3]) Das *ἐξομολογεῖσθαι* ist schon in den LXX für das hebräische הוֹדָה לְ gesetzt (siehe Klostermann z. St., v. d. Goltz S. 12, A. 1); es soll den anbetenden Lobpreis bezeichnen. Das griechische Wort läßt dabei an einen solchen Lobpreis denken, der nicht willkürlich als eigene Schöpfung, sondern als innere, von Gott veranlaßte Notwendigkeit aus dem Beter herausquillt.

[4]) Nach Dalman, Die Worte Jesu I, S. 154, „dem Volksgebrauch entnommene" Anrede. Zum gegensätzlichen Vergleich der Anreden in den Gebeten der anderen Lehrer siehe v. d. Goltz, S. 44 f.

[5]) Vgl. dazu Dalman, S. 154, 173. Strack-Billerbeck zu Matth. 11, 25; Luk. 10, 21. [6]) 13, 11; 13, 35; 16, 3.

der unerforschlichen Güte des Vaters gefallen (*εὐδοκία ἐγένετο ἔμπροσθέν σου*), es den ungelehrten Jüngern und Hörern Jesu (*ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις*) offenbar zu machen.

Matthäus sieht die *μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ* hier wohl in den Taten Jesu in Kapernaum, Lukas in dem Bericht der Siebzig.

Die trotz der zweimaligen Anrede „Vater" den ganzen Lobpreis begleitende Haltung tiefster Ehrfurcht zeigt sich dann in der respektvoll umschreibenden Wendung, mit der am Schlusse von der *εὐδοκία* Gottes geredet wird: *ἔμπροσθέν σου*, eine der Formeln, durch die im jüdischen Sprachgebrauch (für מִלִּפְנֵי)[1] jedes anthropomorphistische Mißverständnis ausgeschaltet werden sollte. Wenn der Lobpreis auch nicht durch *προσκυνεῖν* eingeführt wird, so zeigt sich doch hierin eine *προσκυνεῖν* entsprechende Haltung. Um so deutlicher wird, daß in der „johanneischen" Stelle, die nun folgt (*πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου κτλ.*), das wechselseitige Verhältnis zwischen Vater und Sohn auch seinerseits jedes anthropomorphe Mißverständnis dieses Verhältnisses ausschließt.

Wenn in dem Preisgebet Jesu als Grund des Lobpreises Gottes das Geheimnis Gottes hervorgehoben wird, das Jesus offenbart ist, so deckt sich das mit der Auffassung der Evangelisten von der Anbetung des Christus und des Sohnes Gottes, sofern sein wahres Wesen nur dem Glauben verständlich wird, dem es aus dem Geheimnis der Verborgenheit sich erschließt.

II. Das Markusevangelium.

Nur an zwei Stellen findet sich, wie schon hervorgehoben ist, das Wort *προσκυνεῖν* im Markusevangelium. Die höhnende Proskynese der römischen Soldaten, die vor dem gefesselten Herrn ihre Knie beugen (15, 9), zeigt auch bei Markus die hellenistische Farbe; sie ist bereits bei der Matthäusstelle vergleichsweise erwähnt worden.[2]

---

[1]) Vgl. Klostermann z. St. und Strack-Billerbeck z. St. und I, S. 785.

[2]) S. 236, A. 1. Vgl. ferner S. 176 u. 175, A. 5. Klostermann z. St. (Lietzmann, Handbuch, 2. Aufl.) stellt die Literatur zusammen, die über das Problem etwaiger religionsgeschichtlicher Parallelen entstanden ist.

Einer eingehenderen Untersuchung bedarf aber die Proskynese des gedarenischen Besessenen vor Jesus. Nur Markus bringt hier das *προσεκύνησεν αὐτῷ* (אKDpm), bezw. *αὐτόν* (vgl. S. 34 f.). Matthäus und Lukas erwähnen nichts von einer solchen Proskynese. Die Stelle, an der es Markus bringt, bietet für den Zusammenhang der Perikope gewisse Schwierigkeiten innerer und äußerer Art.

Die Frage ist zunächst die: Wie soll man sich eine solche Proskynese des Dämonischen, bezw. der aus ihm redenden Dämonen im Urteil des Erzählers religiös bewertet vorstellen?

Nach der zeitgenössischen Anschauung der Besessenheitsform, die auch das Neue Testament teilt, tut der besessene Mensch als Werkzeug restlos alles, was der Dämon will, der aus ihm redet. Eine Spaltung des Ichbewußtseins als Meinung des Erzählers für unseren Fall anzunehmen, dergestalt, daß das bessere eigentliche Selbst des Besessenen sich vor Jesus erlösungsbedürftig sollte gebeugt haben, ist darum schwierig, weil doch der Dämon, der seinen Namen unter dem Zwange Jesu bekennt, derselbe ist, der auch vorher spricht und handelt. Zu seinem Herausschreien des Gottessohngeheimnisses Jesu gehört auch die Proskynese. Sie ist also eine direkte Handlung des Dämons. Was hat sie nun nach der Anschauung des Evangelisten für eine Bedeutung? Soll sie sagen, daß auch die gottfeindlichen Mächte sich Jesu dereinst zu beugen haben und es jetzt schon tun müssen, da sie sein wahres Wesen und seine eigentliche Bedeutung erkennen, wo er ihnen siegend gegenübertritt? Etwa im Sinne von Phil. 2, 10 und 1. Kor. 15, 24 ff.?

Aber die Bedeutung einer Zwangsproskynese etwa in der Art eines Zwanges zum Glauben an den *εἷς θεός*, wie er von den Dämonen in Jak. 2, 19 vorausgesetzt wird (*καὶ τὰ δαιμόνια πιστεύουσιν καὶ φρίσσουσιν*), hat sonst *προσκυνεῖν* ja nicht; es hat immer das Moment in sich, daß der Proskynierende selbst da, wo gewaltige Eindrücke und Offenbarungen ihn dazu nötigen, seine Huldigung und Beugung sozusagen willentlich darbringt, daß er durch diese Eindrücke genötigt wird, sie aus Herzensgrund zu vollziehen. Und soll

man es dem Dämon zutrauen können, daß er aus wirklicher gläubiger Ergriffenheit vor Jesus huldigt?

Freilich wäre unter Umständen bei Markus, der *προσκυνεῖν* nie von der Huldigung und Anbetung der christgläubigen Menschen, sondern nur hier von der Huldigung des Dämonischen und an der andern Stelle von der Proskynese der heidnischen Soldaten gebraucht, ja ein von Matthäus durchaus abweichender Sprachgebrauch anzunehmen. Vielleicht eben der, daß er jedes *προσκυνεῖν* nur in der Beleuchtung heidnisch-hellenistischer Religionsübung als etwas Dämonisches ansehen muß, als eine Übung heidnischen Götzendienstes, weil er die Heidengötter auf der Stufe der *δαιμόνια* sieht. Wir würden dann, wenn auf Grund von nur zwei Stellen überhaupt ein solcher Schluß gewagt werden darf, bei Markus einen Sprachgebrauch vorauszusetzen haben, der, gemäß der anderen Beobachtung, daß Markus überall da, wo Matthäus *προσκυνεῖν* sagt, andere umschreibende Ausdrücke wie *πίπτειν* und *προσπίπτειν* verwendet, das Wort *προσκυνεῖν* nur auf die heidnische und dämonische Sphäre beschränkt hätte, es also mit einer abwertigen Note versehen hätte, während Matthäus es wie Josephus und Philo ruhig nach jüdisch-hellenistischem Sprachgebrauch für die Anbetung des einen wahren Gottes und zugleich auch für die profane Verwendung beibehielt und sinngemäß auf die Proskynese Jesu im höchsten Ernste bezog, ja dafür bevorzugte. Es wäre immerhin möglich, daß sich der Sprachgebrauch auf palästinensisch-christlichem Boden, bezw. dem Missionsgebiet, das mit der palästinensischen Kirche zusammenhängt — wozu in diesem Zusammenhang auch der Sprachgebrauch des Johannesevangeliums und der Offenbarung zu rechnen wäre —, unterschieden haben könnte von dem Sprachgebrauch auf rein heidenchristlichem Missionsgebiet, wie die heidenchristliche Missionspredigt ihn geprägt haben müßte. Eine beachtenswerte Parallele würden dazu die Paulinischen Schriften liefern, in denen das Wort nur ein einziges Mal (1. Kor. 14, 25) vorkommt, und zwar als Ausdruck der Proskynese eines Heiden, während Paulus an den Stellen, wo

er verschiedene Anbetungsformen aufzählt,[1]) die προσκυνήσεις nicht anführt. Das Vermeiden von προσκυνεῖν für die neugewonnene Erkenntnis urchristlicher Anbetung wäre dann aus der Praxis missionarischer Arbeitsweise zu erklären, die jede Verwechslung mit der alten heidnischen Proskynese ausschalten wollte.[2])

Indessen bliebe für die Auffassung eines solchen Wortgebrauchs bei Markus immerhin noch die Schwierigkeit bestehen, daß an den beiden nur in Frage kommenden Stellen, wenn auch böswillige Dämonen und höhnende heidnische Soldaten die Proskynierenden sind, so doch eben Jesus und nicht ein heidnischer Herrscher oder ein heidnisches Götzenbild der Gegenstand dieser Proskynese ist.

Nun hat Otto Bauernfeind in einer sehr scharfsinnigen Untersuchung über die Worte der Dämonen im Markusevangelium, in die er auch diese Markusperikope vom gedarenischen Besessenen einbezieht,[3]) nachzuweisen gesucht, daß der Dämon ein mit allen Mitteln arbeitender Messiasfeind ist,[4]) und daß der Schluß auf wirkliche Unterwürfigkeit des Dämons und ein wirkliches Bekenntnis völlig unerlaubt bleibe.[5]) Ebenso wie die Vernichtung der Herde ein „dämonischer Streich“ sei, durch den die Dämonen die Vertreibung Jesu durch die Landesbewohner veranlassen, so sei auch die Enthüllung des wahren Namens Jesu ein feindlicher Versuch, Macht über ihn zu gewinnen und ihm zu schaden. Demnach müßte ja auch die Proskynese eine Finte der aus dem Besessenen redenden Dämonen sein, die Jesus nicht nur gleichgültig, sondern auch höchst unerwünscht sein mußte.

---

[1]) Phil. 4, 6. Vgl. auch Eph. 6, 18 und 1. Tim. 2, 1.

[2]) Auch die übrige neutestamentliche Literatur vermeidet προσκυνεῖν, abgesehen von der Apostelgeschichte, die es auf palästinensischem Boden bringt und beim Heiden Cornelius. Der Hebräerbrief bringt es in Zitaten.

[3]) Stuttgart 1927, S. 34 ff. Den Sprachgebrauch des Markus betreffs προσκυνεῖν zieht er für die Beurteilung der Frage nach der etwaigen Zusammenarbeitung der Stelle nicht in Betracht.

[4]) S. 54. [5]) S. 53.

Es fragt sich, ob die von Bauernfeind angeführten Gründe alle stichhaltig sind, durch die er aus den Schwierigkeiten des Zusammenstimmens von Vers 2 und 6, die einen doppelten Bericht über das Zusammentreffen Jesu und des Besessenen bringen (V. 2: *ὑπήντησεν*,[1]) V. 6: *μακρόθεν ἔδραμεν καὶ προσεκύνησεν αὐτῷ*), vor allem aber aus dem nachholenden *ἔλεγεν* mit dem Austreibungswort Jesu, einen ersten mißglückten Versuch Jesu im Ringen mit den Dämonen beweisen will, auf den dann in einem zweiten Angriff Jesu durch die zwangsweise Feststellung des Namens der Dämonen die siegreiche Austreibung erfolgt. Den anfänglich mißglückten Versuch habe „Markus oder wer sonst die Umstellung vornahm, dadurch erträglicher" gemacht, daß er das Selbstbehauptungswort: *τί ἐμοὶ καὶ σοί* ... vorangehen ließ und dann nur mehr „nebenher" bemerkte, daß Jesus schon vorher seinen Befehl zur Austreibung ausgesprochen habe.

Es bleibt aber trotz der von Bauernfeind angeführten Gegengründe nicht abzusehen, warum dann Markus, wenn er wirklich einen derartigen Anstoß empfunden haben sollte, nicht einfacher den ganzen Passus hätte weglassen können, wie er sich ja auch bei Matthäus und Lukas nicht findet. Die Schwierigkeiten der schwerfälligen Fassung des Satzes in V. 6 können auch bloß auf die ungeschickte Darstellungsweise des Markus gehen, der noch einmal könnte nachholen wollen, was er anfangs im zweiten Verse nicht vollständig gesagt hatte.[2]) Indessen wird man Bauernfeind darin recht

---

[1]) Dieses haben auch Matthäus und Lukas.

[2]) Ein näheres Eingehen auf andere von Bauernfeind mit großer Gründlichkeit behandelte Stellen, insbesondere auf Mark. 3, 11 (S. 56 ff.): *τὰ πνεύματα τὰ ἀκάθαρτα, ὅταν αὐτὸν ἐθεώρουν προσέπιπτον αὐτῷ*, mit dem folgenden Bekenntnis: *σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*, ist hier nicht möglich. *Προσπίπτειν* kann jedenfalls bei Markus unmöglich im Sinne feindlichen Anfallens (wie die Stürme bei Matth. 7, 25) gemeint sein, da es gerade bei ihm ein typisches Ersatzwort für die Proskynese ist (vgl. 5, 33; 7, 25). Die Proskynese unsichtbarer Geister ohne Wirt vor Jesus ist ein unvorstellbares Bild, und *ὅταν αὐτὸν ἐθεώρουν* kann ebensowenig gerade als für sie charakteristisch gesagt sein (mußten ihn bloß unsichtbare Geister ohne Menschenwirt nicht immer sehen?). Markus muß also an ähnliche Szenen

zu geben haben, daß die Proskynese der Dämonen ihrem ganzen Wesen nach kein ehrlicher Anbetungsakt sein kann, sondern auch einer der listigen Anläufe der Mächte des Satansreichs wie in der Versuchungsgeschichte, um den Herrn, dessen wahre Bedeutung sie erkannt haben, zu Fall zu bringen.

Im Gegensatz zur Proskynese des noch Dämonischen steht dann das andächtige Sitzen des Geheilten zu Jesu Füßen. So wird man die besondere Hervorhebung, die das *καθήμενον* (15), das an sich ja hätte fortbleiben können, kennzeichnet, wohl auffassen müssen. Lukas hat es jedenfalls so verstanden; denn er unterstreicht es noch ausdrücklich durch *παρὰ τοὺς πόδας τοῦ Ἰησοῦ* (8, 35). Dieses „Sitzen zu Jesu Füßen“ wird, abgesehen von den geschichtlichen Fällen im Leben Jesu, wo Lernbegierige wie vor den Rabbinen in der üblichen orientalischen Haltung zu seinen Füßen gehockt haben (Apg. 22, 3), höchstwahrscheinlich später ein Begriff urchristlicher Gemeindefrömmigkeit geworden sein und dort die innere Haltung anbetend heilsbegierigen Eifers bezeichnet haben, Jesu Wort entgegenzunehmen, wie es die missionarische Verkündigung weitergab. So ist es etwa in der Geschichte von Maria und Martha gesehen: *παρακαθεσθεῖσα πρὸς τοὺς πόδας τοῦ κυρίου ἤκουεν τὸν λόγον αὐτοῦ* (Luk. 10, 39). Es ist aber auch für den Gedarener bezeichnend, daß auf diese Andachtsstunde anbetenden und freudigen Dankes der Befehl zur missionarischen Verkündigung folgt: *ἀπάγγειλον αὐτοῖς ὅσα ὁ κύριός σοι πεποίηκεν καὶ ἐλέησέν σε* (V. 19 f.).

---

wie in 5, 6 gedacht haben. Bekenntnis und Proskynese dieser mit den *πνεύματα ἀκάθαρτα* Besessenen wird grundsätzlich zurückgewiesen (*πολλὰ ἐπετίμα αὐτοῖς*, V. 12). Das *ἵνα μὴ φανερὸν αὐτὸν ποιῶσιν* ist nicht zu pressen als Verbot der Rufe unsichtbarer Geister, weil Jesus ein entstehendes Gedränge habe vermeiden wollen. Das Bekenntnis der Dämonischen ist darum grundsätzlich unerwünscht, weil es kein Bekenntnis im Glauben und *ἐν πνεύματι ἁγίῳ* ist. Wohl auch aus diesem Grunde könnte vielleicht hier (wie auch sonst öfters) statt *δαιμόνιον* der Ausdruck *πνεῦμα* gewählt sein, der wohl auch einmal, wo es sich wie hier um die Zusammen-

III. Das Lukasevangelium und die Apostelgeschichte.

Über die Verwendung von *προσκυνεῖν* in der Versuchungsgeschichte bei Lukas (4, 7 u. 8) ist bei der Besprechung des Matthäusberichts schon das Nötige gesagt worden. Die Proskynese vor dem Auferstandenen bei der Abschiedsfeier in Bethanien (24, 52) bietet mit ihrem Text an dieser Stelle große Schwierigkeiten. Sie kann als ursprünglich lukanisch nicht gesichert gelten. Das *προσκυνήσαντες αὐτόν* wird zwar von den besten Handschriften und der Masse der Übersetzungen bezeugt und fehlt in der Hauptsache nur im Codex D und seinem Typ,[1] aber es ist wohl mit Recht dennoch von Tischendorf aus dem Text verwiesen worden, da es höchstwahrscheinlich aus Matth. 28, 17 eingetragen ist.[2]

Dieses *προσκυνήσαντες αὐτόν* (sic!) würde, wenn ursprünglich, was Zahn annehmen möchte, im übrigen die gleiche Bedeutung wie in Matth. 28, 17 haben. Denn die Verpflichtung zum missionarischen Zeugnis steht auch hier mit dieser Huldigung vor dem auferstandenen Herrn im Zusammenhang, wenn sie ihr hier auch vorangeht.

Es ist schon darauf hingewiesen worden, daß auch der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte, wenn auch nicht so weitgehend wie Markus, so doch ähnlich aus missionarischen Erwägungen den Gebrauch von *προσκυνεῖν* zurückzustellen scheint und die Sache durch Ersatzworte wiedergibt. Er gebraucht das Wort in der Apostelgeschichte noch zweimal in positiver Weise zur Kennzeichnung der Wallfahrtsproskynese in Jerusalem (8, 27; 24, 11) und zwei-

---

fassung mehrerer Fälle handelt, im Plural gebraucht werden kann, ohne daß die Menschenwirte genannt zu werden brauchen. Vgl. in ähnlicher Stelle: *δαιμονιζομένους*, Matth. 4, 24.

[1]) D (δ^5) und der I^α-Typ, a, f, it Aug (v. Soden) lassen es fort; v. Soden bringt es daher im Text, aber eingeklammert. (D a b e ff.[2] Aug. unit. eccl. 10, Tischendorf.)

[2]) Näheres darüber siehe bei Klostermann (Lietzmanns Handbuch zum N. T.) zur Stelle. Ferner bei Zahn z. St. Außerdem bei Walter Bauer, Das Leben Jesu im Zeitalter der neutest. Apokryphen 1909, S. 528 f. A. 1. Vgl. auch hier S. 35, A. 2.

mal in abschätzigem Sinn als Götzendienst (7, 43) und Menschenvergötterung (10, 25).

Der Redewendung: ὃς ἐληλύθει προσκυνήσων εἰς Ἰερουσαλήμ (8, 27), mit der der Zweck der Reise des Eunuchen der Kandake nach Jerusalem als eine Wallfahrt zur Anbetungsstätte gekennzeichnet ist,[1]) entspricht die andere: προσκυνήσων εἰς Ἰερουσαλήμ (24, 11), mit der Paulus in seiner Verteidigungsrede vor Felix seinen Aufenthalt in Jerusalem zeitlich berechnen läßt.[2]) Mit diesem Sprachgebrauch von προσκυνεῖν zur Bezeichnung der Wallfahrt nach Jerusalem folgt die Apostelgeschichte ja auch dem sonstigen hellenistisch-jüdischen Sprachgebrauch;[3]) an den beiden Stellen ist auch ein Mißverständnis dieser Proskynese selbst für heidnische Ohren ausgeschlossen, da es sich um den allbekannten Kult des unsichtbaren Gottes im Tempel der Juden handelt.

In der Stephanusrede wird προσκυνεῖν im Anschluß an ein Zitat nach den Septuaginta aus Amos 5, 26 gebraucht. Dort kommt es zwar selber nicht vor; das προσκυνεῖν αὐτοῖς wird verdeutlichend diesem Zitat, das Stephanus wie auch schon die Septuaginta und wie auch der Targum[4]) auf den Wüstenaufenthalt Israels beziehen, und worin Stephanus eine Übernahme heidnischer Kulte, des Moloch und des Gestirngottes Rephan, bezeugt sieht, noch hinzugefügt, um die Folgen dieses Kults zu brandmarken. Steht προσκυνεῖν

---

[1]) Der Eunuch ist wahrscheinlich ein φοβούμενος τὸν θεόν und geborener Äthiopier. Vgl. Zahn und Wendt z. St.

[2]) Es ist nicht gerechtfertigt, mit Wendt (ähnlich Preuschen z. St.) in dieser Angabe Unwahrhaftigkeit zu finden, einen „Mißgriff des Verfassers, der gewisse wahre Momente in einer ungenauen Verallgemeinerung aufgestellt habe, um für die Verteidigung besonders Günstiges auszusagen". Der Verfasser läßt vielmehr Paulus auch die Sammlung der Kollekte anführen und hat schon vorher die Eile und Sehnsucht des Apostels betont, mit der er rechtzeitig zum Pfingstfest in Jerusalem sein will (20, 16).

[3]) Vgl. die Stellen bei Josephus, S. 94 f.

[4]) Vgl. Strack-Billerbeck z. St. wie auch die Kommentare von Zahn, Wendt und Preuschen.

αὐτοῖς auch selber nicht in der Amosstelle, so ist es doch eine geläufige Septuagintaformulierung.[1])

Προσκυνεῖν hat hier den vollen Sinn scharfen Tadels, den das Alte Testament in der Wendung *προσκυνεῖν ἀλλοτρίοις* oder *ξένοις θεοῖς* spüren läßt; das zeitgenössische Judentum hatte sich das alttestamentliche Urteil in vollem Maße nicht nur zu eigen gemacht, sondern war auch überzeugt, von einem solchen Vorwurf völlig rein zu sein. So muß den jerusalemischen Diasporajuden, die zu ihrer Zeit sich so hoch erhaben fühlten über die götzendienerischen Heiden und selbst so völlig von der heidnischen *προσκύνησις* geschieden, dieser Angriff auf sie in ihren Vätern, die doch gerade damals das Gesetz empfangen hatten, als besonders beleidigender Vorwurf in die Ohren klingen, und das um so mehr, als in der griechischen Wiedergabe des Zitats die *σκηνή* des Götzendienstes nicht nur im Gegensatz zu der nach dem himmlischen Vorbilde in der Wüste gefertigten Stiftshütte steht, sondern, weil an dieser gemessen, der Tempel als reines Menschenwerk erscheint, den Tempel auf ihre Stufe einer zu Unrecht das *προσκυνεῖν* empfangenden Anbetungsstätte herabsinken läßt.[2])

In der Proskynese des Hauptmanns Cornelius (10, 25) haben wir eine Form der Huldigung vor uns, bei der noch heidnisches Empfinden der Menschenvergötterung durchbricht, obwohl der römische Hauptmann ein *φοβούμενος τὸν θεόν* zu sein scheint. Der Bericht der Apostelgeschichte läßt das, den geschilderten Vorgängen angemessen, deutlich erkennen. Trotzdem er jüdische Gebetsformen angenommen hat und der Bericht seiner Boten seine Erscheinung als Engelerscheinung bezeichnet (22), hat seine Vision doch auch hellenistischen Stimmungsgehalt; vom *ἀνὴρ ἐν ἐσθῆτι λαμπρᾷ* spricht er selbst (31). Sie ist auf seinem religiösen Heimatboden die Epiphanie eines Traumorakels, deren Weisung auch entsprechend mit *ἐχρηματίσθη* wiedererzählt wird (22).

---

[1]) So Richter 2, 19. Vgl. noch für eine solche Infinitivkonstruktion 1. Kön. 2, 36; Za. 14, 16; Jes. 66, 23 u. a.

[2]) Vgl. S. 94 f.

So kann denn verständlich werden, was ja an und für sich seitens eines römischen Offiziers einer wahrscheinlich aus italischen Freiwilligen bestehenden Kohorte keine Kleinigkeit ist, daß Cornelius in diesem Falle eine Selbstverständlichkeit darin sehen muß, vor dem ihm durch das Traumorakel bezeichneten Manne, selbst wenn es ein Jude ist, die tiefste Form der Proskynese zu vollziehen, als ob die Gottheit selbst in Petrus gegenwärtig wäre, da ja sein Erscheinen die Erfüllung des Orakels anzeigt.

Sehr richtig erkennt Petrus diesen heidnischen Gehalt seiner Proskynese und weist sie mit dem treffenden *ἀνάσθητι καὶ ἐγὼ αὐτὸς ἄνθρωπός εἰμι* zurück (V. 26).

Diese Mischung von jüdischem und noch heidnischem Empfinden bei einem *φοβούμενος τὸν θεόν* ist durchaus bezeichnend.

Nachdem er Christ geworden ist durch den Empfang des Geistes, dem die Taufe folgen muß, steigt durch die Gabe des *πνεῦμα* seine und seiner Hausgemeinde *εὐσέβεια* über das bisherige formelhafte Gebet weit hinauf in dem freien Trieb zur Anbetung derer, die in neuen Zungen Gott durch ihr Lob erhöhen: *λαλούντων ἐν γλώσσαις καὶ μεγαλυνόντων τὸν θεόν* (46).

B. Die Stellen aus den Briefen.

I. Paulus (1. Kor. 14, 25).

Nur an einer einzigen Stelle gebraucht Paulus *προσκυνεῖν*, und zwar als bezeichnende Reaktion eines Heiden,[1]) der zum ersten Male in eine urchristliche Versammlung kommt. Wenn er dort nur auf die ekstatischen Zustände des Zungenredens trifft, wird er nach der Meinung des Apostels das Urteil fällen müssen: *μαίνεσθε* (V. 23). Das heißt, er wird

---

[1]) *ἰδιώτης* = *ἄπιστος*, vgl. Lietzmann (Handbuch zum N. T.) z. St.: „Dem Zusammenhang dieser Verse wird nur die Gleichsetzung von *ἰδιώτης* und *ἄπιστος* gerecht." Ebenso Joh. Weiß in Meyers Kritisch-exeg. Komm. zur Stelle.

diese Erscheinungen auf ein und dieselbe Stufe stellen müssen wie etwa die heilige Raserei im Dionysoskult, und wird aus seinem Heidentum und seinen heidnischen Anschauungen in keiner Weise herausgerissen und zur Bekehrung gebracht. Wenn er aber auf einen Gemeindegottesdienst trifft, in dem die Prophetie des πνεῦμα sich mächtig bezeugt, sein Gewissen weckt und ihm sein Inneres zu ungeahnter Beurteilung bloßlegt, dann wird er so überwältigt werden, daß er unter dem Eindruck: „Der Gott ist unter euch gegenwärtig," die Proskynese vollziehen muß. ὁ θεὸς ἐν ὑμῖν ἐστιν, würde er freilich im ersten Falle auch haben sagen können; aber da Paulus hier einen Gegensatz aufstellt, muß er dieses Bekenntnis schon als den Anfang zum wirklichen Glauben werten. Die Sphäre, aus der der ἄπιστος kommt, der hier zum ersten Male vor die urchristliche Gewissensentscheidung gestellt wird, ist sehr treffend festgehalten durch die Form seiner Proskynese: πεσὼν ἐπὶ πρόσωπον προσκυνήσει τῷ θεῷ,[1]) durch das Wort προσκυνεῖν, das Paulus von Christen nie gebraucht, ebensowenig wie προσκύνημα,[2]) und durch den Artikel vor θεός in seinem akklamatorischen Ausruf. Wenn Johannes Weiß zur Stelle bemerkt: „Der Heide glaubt wie im Dionysoskult die παρουσία des Gottes unmittelbar mitzuerleben, aber vielleicht noch mehr, daß er den Eindruck habe, Gott ist dauernd unter euch in eurer Mitte (ἐν ὑμῖν)," so trifft das wohl nicht den Gegensatz, den Paulus hier für den Heiden aufzeigen will. Der Heide kommt eben gerade durch das ganz Besondere, mit dem ihn die urchristliche Verkündigung trifft, nämlich das prophetische Bußwort, das ihm keinen religiösen Rausch und keinen religiösen Genuß, sondern im Gegenteil die innerste Aufdeckung seines Sinnes im erwachenden Gewissen bringt, zur Erkenntnis des völlig Anders=

---

[1]) Diese tiefe Form der Proskynese, also nicht bloß das Knien, findet sich hier zur späten paulinischen Zeit auch auf griechischem Boden. Vgl. S. 22 f. Allerdings ist für Korinth noch zu berücksichtigen, daß es nach seinem Wiederaufbau ein sehr starkes römisches Element enthielt und die Gemeinde wohl auch viele Sklaven.

[2]) Vgl. S. 93.

artigen des Gottes, der hier in diesen Christen gegenwärtig ist.[1]) Auch hier muß sich gleich der inhaltliche Ausdruck seiner Proskynese im Wort äußern, in einem akklamatorischen Bekenntnis, in einem *ἀπαγγέλλειν*. So bedeutet dem Christwerdenden vom ersten Anfang an sofort die neue Anbetung ein Zeugnis ablegen von der sich am Gewissen bezeugenden Macht Gottes.

II. Der Hebräerbrief.

An den beiden Stellen, an denen *προσκυνεῖν* im Hebräerbrief vorkommt, ist es Bestandteil von Zitaten.

In 1, 6 ist es den Septuaginta nach Deut. 32, 43 entnommen, wo es im hebräischen Text nicht steht.[2]) Es ist sogar das im Zusammenhang des Textes des Hebräerbriefs nach dem *λέγει* nicht erforderliche *καί* des Zitats auch mit aufgenommen. Die exegetische Streitfrage bei dieser Zitierung ist aber die, worauf sich das *ὅταν δὲ πάλιν εἰσαγάγῃ τὸν πρωτότοκον εἰς τὴν οἰκουμένην* beziehe, das das Zitat einleitet. Von ihrer Beantwortung hängt natürlich auch die Auffassung der Proskynese ab, die die Engel darbringen. Die neueren Erklärer haben sich mit guten Gründen für die

---

[1]) Wie sich diese prophetisch pneumatische Gabe, das Innere des Menschen durch das *κήρυγμα* bloßzulegen, später in die Anschauung von magischen Fähigkeiten der Apostel verschiebt, zeigt die Geschichte in den Johannes-Akten (Hennecke, S. 180) 56, 57, wo Johannes die Gedanken des Priesters erkennt; „als er eingesehen hatte, daß er nicht verborgen geblieben war, sondern Christi Apostel alles, was sein Herz bewegte, ausgesprochen, fiel er aufs Angesicht zur Erde und sprach laut: ‚Jetzt weiß ich, daß Gott in dir wohnt.'" Wie die Wirkung prophetisch pneumatischen Zeugnisses später auf die des liturgischen Wortes übertragen wird, zeigt die Erzählung vom Mönch Serapion (Apophtegmata patrum, Migne 65, 413 ff.), der durch das Rezitieren des Psalters nach der Liturgie eine Dirne bekehrt: *ἕστηκεν ἡ γυνὴ τρέμουσα καὶ εὐχομένη καὶ . . . ἔπεσεν χαμαί.* Vgl. Gillis P:son Wetter, Urchristliche Liturgien, Bd. I, Göttingen 1921, S. 176.

[2]) „Dieser Zusatz der LXX berührt sich inhaltlich stark mit Ps. 97, 7 und dürfte daher in den Zusammenhang der LXX eingedrungen sein." Riggenbach z. St., ebenso B. Weiß und v. Soden.

Deutung auf die Parusie Christi entschieden[1]) und die auf die ewige Menschwerdung Christi abgelehnt.[2])

Da die Engel auch in der synoptischen Tradition der Herrenworte die Begleiter bei der Parusie sein werden,[3]) vertritt der Verfasser mit seiner Auffassung der Proskynese der Engel angesichts der ganzen οἰκουμένη einen dem gesamten Urchristentum eignenden Gedanken und sieht hier ein Stück der Endhuldigung vor dem Gottessohn, nämlich die Proskynese der ἐπουράνιοι, durch die prophetische Weissagung festgestellt. Durch diese Proskynese soll sich die Einzigartigkeit der Stellung des Gottessohns dann noch vor der οἰκουμένη in besonderer Weise manifestieren.

Aber muß nicht die Proskynese der Engel schon jetzt eine gegenwärtige Bedeutung haben? Wetter hat als älteste Bedeutung der Liturgie die herausgearbeitet, daß ohne Berührung mit dem Opfergedanken der Herr selbst gegenwärtig mit seinen Engeln in seiner Gemeinde zu Besuch erscheine, daß die Gläubigen ihm durch Erhebung ihrer Herzen entgegengehen und dann der Lob- und Preishymnus der Danksagung (εὐχαριστία) beginnt.[4]) Wenn er meint, daß mit dem Glauben an die Gegenwart des Herrn der Hymnus der himmlischen Heerscharen und das wechselseitige Einstimmen der Gläubigen schon im ersten christlichen Jahrhundert in den eucharistischen Feiern vorgekommen sei,[5]) liegt es nahe, zu fragen, ob die Anbetung der Engel im Hebräerbrief nicht von der Abendmahlsliturgie aus zugleich eschatologisch und gegenwärtig zu verstehen sei. Aber eine Beziehung der Ausführungen auf die Eucharistie dürfte im Hebräerbrief kaum

---

[1]) Vgl. Riggenbach, B. Weiß, v. Soden zur Stelle.

[2]) Bei dieser müßte man sich eine präexistente Proskynese vorstellen, wie sie auch, allerdings sehr spät, das rabbinische Judentum seitens des Satans vor dem präexistenten Messias bezeugt im Pesicq R. 36 (161 a) (wohl aber erst aus dem 10. Jahrhundert). Strack-Billerbeck II 287 und II 347. Vgl. auch E. Lohmeyer, Kyrios Jesus a. a. O. S. 30 f. Im N. T. ist eine solche sonst nicht bezeugt.

[3]) Matth. 16, 27; 25, 31.

[4]) A. a. O. S. 12. [5]) Ebenda S. 21.

nachzuweisen sein, wie auch gerade hier in diesem alttestamentlichen Zitat eine solche fernliegen dürfte. Indessen hat auch ohne diese Beziehung die eschatologische Huldigung der Engel zugleich im Glauben der Gemeinde schon eine Gegenwartsbedeutung.

Auch die andere Stelle (11, 21) bringt ein Zitat aus den Septuaginta, das nicht den masoretischen Wortlaut wiedergibt. Nach dem hebräischen Text besteht die Proskynese des alten Jakob[1]) darin, daß er, auf dem Bette sitzend (vgl. 1. Kön. 1, 47), sich gegen das Kopfende seines Bettes proskynierend vor Gott verneigt (Gen. 47, 31).[2]) Die Septuaginta lesen statt des הַמִּטָּה aber מַטֶּה (Stab), das sie mit ῥάβδος übersetzten und das die Vorstellung eines beim Akte der Proskynese sich schwer auf seinen Stab stützenden Greises voraussetzt.

Auf der Proskynese liegt hier kein besonderer Ton; das Zitat ist des Jakobssegens wegen angeführt. So haben die älteren Erklärer,[3]) die gerade diese Stelle zu den ausführlichsten Exegesen und Erläuterungen über προσκυνεῖν veranlaßt hat, kaum recht, wenn sie diesen Vorgang als einen ganz besonderen Akt dadurch hervorgehoben wissen wollen, daß Jakob dem Zepter Josephs, um in diesem den kommenden Messias zu ehren, und darin dem Sinnbild des Kreuzesholzes, huldigende Anbetung gezollt habe.

Allerdings wird man gegen Riggenbach, der von der „glaubensfrohen Stimmung“ spricht, „in der der Sterbende seinem Ende entgegensah, für die erfahrene Gnade dankbar und der zukünftigen gewiß,“ einwenden müssen, daß für den Verfasser des Hebräerbriefs nur die nach vorn gerichtete

---

[1]) Es handelt sich nicht um die eigentliche Sterbeszene, sondern um ein Bild, das dem Verfasser des Hebräerbriefs aus der Schwurszene und Segnungsszene (Gen. 47 f.) zusammengeflossen ist.

[2]) Hoelemann, a. a. O. S. 121, stellt sich diese Proskynese so vor, daß der Kranke sich im Bette umdreht und mit dem Gesicht auf dem Bette lang ausstreckt.

[3]) Vgl. z. B. Suiceri, Joh. Casp., Thesaurus ecclesiasticus e patribus graecis, Trajecti ad Rhenum 1746, sub voce προσκυνέω. Ferner die ausführliche Erörterung bei J. H. Schulze a. a. O. (siehe hier S. 4, A. 4).

eschatologisch messianische Hoffnung Jakobs in Frage kommen kann, wie er sie in der Erbfolge des Abrahamsegens im Glauben weitergegeben sieht, und kein psychologisches Sichhineinversetzen in die nach rückwärts gerichteten Gedanken des Sterbenden. Und so wird er die nur nebenher berichtete Proskynese Jakobs in dem Zitat auch nur als einen vorweggenommenen Lobpreis der kommenden Herrlichkeit (*τῶν μελλόντων*) aufgefaßt haben, wobei ihm die Hinfälligkeit des sterbenden Greises (*ἀποθνήσκων*) den Kontrast zu dem, was er im Glauben anbetend erwartete, noch eindrücklicher machte.

C. Die johanneischen Schriften.

So verhältnismäßig selten und nur gelegentlich das Wort *προσκυνεῖν* in der urchristlichen Literatur[1]) des neutestamentlichen Kanons vertreten ist, wo es nur im Matthäusevangelium als einer der bewußt gewählten Begriffe der

[1]) In der übrigen urchristlichen Literatur findet sich *προσκυνεῖν* nur an je zwei Stellen bei den apostolischen Vätern. — Der zweite Clemensbrief wendet *προσκυνεῖν* 1, 6 auf die hinter den Christen liegende Proskynese an, als sie noch Heiden waren: *πηροὶ ὄντες τῇ διανοίᾳ προσκυνοῦντες λίθους καὶ ξύλα καὶ χρυσὸν καὶ ἄργυρον καὶ χαλκὸν ἔργα ἀνθρώπων*. Ebenso ist in 3, 1 die mit heidnischem Opfern verbundene Proskynese, die nun hinter den Christen liegt, in einem Gegensatz gesehen zur Erkenntnis des wahren Gottes durch Jesus Christus: *πρῶτον μὲν ὅτι ἡμεῖς οἱ ζῶντες τοῖς νεκροῖς θεοῖς οὐ θύομεν καὶ οὐ προσκυνοῦμεν αὐτοῖς, ἀλλὰ ἔγνωμεν δι' αὐτοῦ τὸν πατέρα τῆς ἀληθείας*. — Auch im Martyrium Polycarpi wird *προσκυνεῖν* in der Verbindung mit *θύειν* (12, 2) in den Akklamationen der heidnischen (und jüdischen!) Volksmenge gebraucht, die fordert, daß Polykarp dem Löwen vorgeworfen werde. *τὸ πλῆθος ... ἐβόα· οὗτός ἐστιν ὁ τῆς Ἀσίας διδάσκαλος, ὁ πατὴρ τῶν Χριστιανῶν, ὁ τῶν ἡμετέρων θεῶν καθαιρέτης, ὁ πολλοὺς διδάσκων μὴ θύειν μηδὲ προσκυνεῖν*. In 17, 3 aber dient es zur Bezeichnung der Anbetung des Sohnes Gottes, die der bloßen (verehrenden) Liebe (*ἀγαπῶμεν* im Munde der Christen) und Verehrung (*σέβεσθαι*, 17, 2, im Munde der Gegner) der Märtyrer gegenübergestellt wird: *τοῦτον μὲν γὰρ υἱὸν ὄντα τοῦ θεοῦ προσκυνοῦμεν, τοὺς δὲ μάρτυρας ὡς μαθητὰς καὶ μιμητὰς τοῦ κυρίου ἀγαπῶμεν ἀξίως ἕνεκα εὐνοίας ἀνυπερβλήτου τῆς εἰς τὸν ἴδιον βασιλέα καὶ διδάσκαλον*. — Im Diognetbrief ist *προσκυνεῖν* (2, 4 u. 5) von der heidnischen Proskynese der blinden gefühllosen Götter gebraucht, um

Darstellung bisher behandelt werden konnte, so hat es doch auch in dem johanneischen Schriftenkreise seine feste Stelle, und wenn es auch nicht in den Briefen vorkommt, so doch verhältnismäßig häufig in der Apokalypse und auch in bewußter Gedankenbildung in dem Evangelium.

I. Die Offenbarung Johannis.

Das Vorkommen von *προσκυνεῖν* in der Offenbarung läßt sich in drei Gruppen einordnen. Es dient zur Bezeichnung des Kults des Tieres[1]) oder erscheint zweitens in der Verbindung mit den Hymnen zum Preise Gottes oder des Lammes.[2]) Zur dritten Gruppe würde dann das übrige Vorkommen zu rechnen sein, wo *προσκυνεῖν* in verschiedener Bedeutung gebraucht wird, so die Proskynese der Juden vor der Gemeinde Philadelphia (3, 9), die Bezeichnung der im Tempel Anbetenden (11, 1), die Abweisung der Proskynese vor dem Engel und das Gebot, Gott anzubeten (19, 10 und 22, 8 f.), und der Ruf des Engels, den Schöpfer anzubeten, als der Inhalt des Evangeliums (14, 7).

1. Verschiedene Proskynesen.

a) Proskynese vor Philadelphia.

Was diese letzte Gruppe anlangt, so zeigt die Proskynese der jüdischen Widersacher der Gemeinde zu Philadelphia vor ihren Füßen (3, 9) eine gewisse Schwierigkeit, weil ein derartiger Sprachgebrauch in der Apokalypse und auch sonst im Neuen Testament keine Entsprechung findet.

---

derentwillen die Christen, die nicht an sie glauben, gehaßt werden. — Für das Vorkommen bei den Apologeten vergleiche die S. 31, A. 7-10 angegebenen Stellennachweise. — Im allgemeinen findet sich also auch hier die Beobachtung bestätigt, daß *προσκυνεῖν* im missionarischen Interesse auf dem heidenchristlichen Gebiet in seiner Anwendung auf die christliche Proskynese im Urchristentum zurückgetreten war und erst später mit den Apologeten wieder steigende Verwendung fand.

[1]) 13, 4. 8. 12. 15; 14, 9. 11; 16, 2; 19, 20; 20, 4; vgl. 9, 20.

[2]) 4, 10; 5, 14; 7, 12; 11, 16; 15, 4; 19, 4.

Die Ausleger erklären diese Huldigung entweder als Missionserfolg der Gemeinde an ihren Widersachern (so noch Holtzmann und anscheinend auch wieder Hadorn) oder als endgeschichtliche Huldigung zu ihrer Verherrlichung (Lohmeyer und Bousset).

Nun hat zwar Hadorn darin recht, daß von einer endgeschichtlichen Bekehrung Israels nach Röm. 9—11 hier nicht die Rede sein kann.[1]) Es wird ja auch der Gemeinde Philadelphia etwas Besonderes verheißen. Der ganze Zusammenhang des an sie gerichteten Sendschreibens kann allein deutlich machen, welch eine Proskynese hier in Aussicht gestellt wird. Christus wird im Eingang als der bezeichnet, der die Schlüssel Davids hat (V. 7). Das kann nicht in allgemeiner Bedeutung heißen sollen: die Schlüssel zum Himmelreich (gegen Hadorn und Bousset). Der merkwürdige Genetiv *Δαυείδ* sagt vielmehr ganz deutlich, daß es sich um den Schlüssel zum Davidsreich, zum Messiasreich, also zum Eingang in das wahre Israel handelt. Diesen Eingang hat Christus der Gemeinde, die aus Heidenchristen und Judenchristen bestand,[2]) erschlossen. Das *δέδωκα θύραν ἠνεωγμένην* (V. 8) bezeichnet den schon eingetretenen Zustand; es kann nicht, wie Bousset meint, auf die messianische Herrlichkeit bezogen werden, die durch die Futura im klaren Gegensatz dazu angedeutet wird. So wird Jesus der Gemeinde Philadelphia auch im kommenden neuen Jerusalem die unverlierbare Gewißheit der Zugehörigkeit zum neuen Tempel geben (V. 12). Die jüdische Anfeindung und Polemik muß also auf die Anfechtung dieser Glaubenssätze der Zugehörigkeit der christlichen Gemeindeglieder zum wahren Israel sich bezogen haben und die alte jüdische Schranke, als die Christen vom Heilsbesitz ausschließende, besonders betont haben. Die sich der christlichen Gemeinde anschließenden Juden werden aus der Synagoge haben scheiden müssen, und darum gilt der

[1]) So auch Zahn z. St.

[2]) Vgl. die Schilderung der Gemeinde Philadelphia in den Ignatianen, ad Philad. IV und besonders VI, wo Erfolge der judenchristlichen Propaganda bezeugt sind.

Gemeinde die Verheißung vom wahren Tempel Gottes (*ναὸς τοῦ θεοῦ*): *καὶ ἔξω οὐ μὴ ἐξέλθῃ ἔτι* (V. 12). Nun wird die jüdisch-exklusive Haltung, die den Christen die Schriftstellen über die vor dem Israel der Endzeit proskynierenden Heiden nach den deuterojesajanischen Weissagungen[1]) hochmütig entgegenhält, scharf umgewendet durch die Beziehung dieser Schriftstellen auf die Gemeinde des wahren Israel auch in Philadelphia, vor der ihre Widersacher (V. 9: *ἐκ τῆς συναγωγῆς τοῦ σατανᾶ*) in der Endzeit, wenn sie mit Christus herrschen wird, huldigen müssen.[2]) Der Eintritt dieser Wendung wird in Kürze erwartet: *ἔρχομαι ταχύ* (V. 11).

Nur durch diesen Einsatz der auf die Lage der Gemeinde bezüglichen Verheißungserwartung in einen längst geformten Schriftausdruck des Alten Testaments erklärt sich auch der sonst befremdliche Gebrauch von *προσκυνεῖν* als Huldigung vor einer christlichen Gemeinde durch Vertreter der Judenschaft. Die Proskynese hat hier also keinen Anbetungscharakter, sondern nur die Huldigungsbedeutung einer Unterwerfungsproskynese nach orientalischem Brauch vor der zur Herrschaft gelangten Gemeinde.

b) *τὸ θυσιαστήριον καὶ τοὺς προσκυνοῦντας ἐν αὐτῷ* (11, 1).

Das *προσκυνοῦντας ἐν αὐτῷ*, die Anbeter im Altare oder bei dem Altare, die im Zusammenhang der symbolischen Handlung des Sehers beim Messen des Tempels erwähnt werden, macht der Auslegung Schwierigkeiten. Das ganze Problem, ob die Messung des Tempels sich auf den wirklichen Tempel in Jerusalem vor seiner Zerstörung bezieht oder auf den geistlichen und wahren Tempel gedeutet zu verstehen ist, kann hier nicht ausführlich erörtert werden; indessen hängt von der Entscheidung dieser Frage auch das

---

[1]) Jes. 60, 14; 45, 14; 49, 23.

[2]) Für eschatologische Huldigung auch Lohmeyer. Nicht wie Zahn, der meint, daß die Juden in der Drangsal der Endzeit würden bei dem Bischof von Philadelphia Schutz suchen müssen.

Verständnis der Anbeter ab. Da die von Wellhausen vorgebrachte Hypothese, daß Kap. 11, 1—2 ein in den Text eingesprengtes zelotisches Flugblatt aus der Zeit der Belagerung des Tempels durch die Römer, das die Erhaltung des Tempels geweissagt habe, sei — auch Bousset stimmt ihr bei —, keine genügende Begründung finden kann, wird man mit Lohmeyer und Hadorn eine metaphorische Sprechweise anzunehmen haben, eine „pneumatische Exegese" von Hes. 40, 3 ff. (Lohmeyer). Um so mehr, als die schon besprochene Stelle im Sendschreiben an die Gemeinde Philadelphia (3, 12) es nahelegt, auch hier den *ναός* geistlich zu deuten. Er heißt auch hier bezeichnenderweise: *ναὸς τοῦ θεοῦ.* Ist hier der schon bestehende geistliche Tempel der wahren Anbetungsgemeinde, des wahren Israels, gemeint, so geht das *προσκυνοῦντας ἐν αὐτῷ* auch nicht auf die den kultusfrommen Juden der Tradition, die etwa am Brandopferaltar noch ihren Verpflichtungen nachgekommen sind, gleichgesetzten „urchristlichen Gläubigen", sondern man wird noch stärker als Lohmeyer, der *θυσιαστήριον* nur synonym mit innerem Vorhof auffaßt, in der Konsequenz des geistlichen Sinnes auch *θυσιαστήριον*, nicht bloß den *ναός*, geistlich zu verstehen haben, etwa in ähnlichem Sinne wie in Hebr. 13, 10. 15, als Vergewisserung des durch Christus dargebrachten Opfers, dem der anbetende Lobpreis seiner erlösten Heiligen wie dem „geschlachteten Lamme" im 5. Kapitel gilt.[1]) Diese Gemeinde der wahren Anbeter als der eigentliche „Ort der Anbetung und der Stätte seiner Gnadengegenwart" (Hadorn) soll erhalten bleiben,[2]) während der zeitgeschichtliche herodianische Vorhof, das *ἔξωθεν* dieses geistlichen *ναός*, und die

---

[1]) 5, 6: *ἀρνίον ἐσφαγμένον*; V. 8: *θυμιαμάτων αἵ εἰσιν αἱ προσευχαὶ τῶν ἁγίων.*

[2]) Hadorn will das Aufhören des täglichen Opfers im zeitgeschichtlichen Tempel, das durch den Wegfall des im Vorhofe stehenden Brandopferaltars bedingt war, herauslesen. Aber *θυσιαστήριον* (vgl. Bousset z. St.) geht eben gerade auf den Brandopferaltar, der mit den Anbetenden doch erhalten bleiben soll; er stand im Vorhof der Gläubigen, nicht im „äußeren Vorhof" der Heiden.

heilige Stadt den Heiden zum Zertreten übergeben ist nach der Weissagung Jesu, die sich damit deckt (Mark. 13, 2). Es zeigt sich auch hier in dem Festhalten der alten apokalyptischen Gedankenformen das schwere Ringen, mit dem sich die neue Anbetungsgemeinde aus den bindenden Schranken ihres jüdischen Mutterbodens herauslöst; sie kann es nur, indem sie das Alte pneumatisch deutet und mit dem neuen Glaubensinhalt füllt.

c) Die Proskynese vor dem Engel (19, 10 u. 22, 8 f.).

καὶ ἔπεσα ἔμπροσθεν τῶν ποδῶν αὐτοῦ προσκυνῆσαι αὐτῷ. καὶ λέγει μοι· ὅρα μή· σύνδουλός σού εἰμι καὶ τῶν ἀδελφῶν σου τῶν ἐχόντων τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ. τῷ θεῷ προσκύνησον (19, 10).

Die Gegenüberstellung der Proskynese vor dem Engel und der Proskynese vor Gott zeigt, daß die erste keine bloße Huldigung oder der bloße Ausdruck der Furcht oder staunender und dankbarer Ehrfurcht vor dem Engel ist, sondern daß ihr Anbetungscharakter eignet.

Wenn Bousset in der Abweisung dieser Proskynese eine ausdrückliche Polemik gegen den Engelkult sah, so lehnen Lohmeyer, Zahn und Hadorn eine solche Bekämpfung des Engelkults als hier nicht bezweckt ab.[1]) Und man wird das billigen müssen, schon darum, weil gerade an dieser Stelle kein Grund vorliegt, besondere Irrungen des Gemeindelebens zu bekämpfen, noch dazu in einer Form, die den Apokalyptiker selbst verurteilen würde. Aber auch das, was Lohmeyer indirekt in dieser Szene gesagt wissen will, liegt dem Eindruck der Unbefangenheit sachlicher Veranlassung, den diese Reaktion des überwältigten Sehers macht, fern. Lohmeyer erklärt zu 22, 8 f.: „Die Szene muß vielmehr den Seher als den hinstellen, der sich und den Gemeinden vollgültiger Bürge seiner Worte ist und eines Engels Bürgschaft nicht bedarf. Dann bedeutet die Abweisung des Sichbeugens einen Ausdruck des prophetischen Selbstbewußtseins des Sehers."

---

[1]) Vgl. S. 115 u. A. 2.

Die Spitze der Abweisung ist aber nicht die, den Propheten auf eine besondere Stufe zu heben, sondern den Engel auf die Stufe zu stellen, auf die er unter dem Gesichtspunkt der Klarstellung des Gedankens gehört, was es mit der Anbetung überhaupt auf sich hat. Das ganze Werk der Apokalypse durchzieht in der Ablehnung des satanischen Gegenspiels der Tieranbetung der Gedanke an das letzte große Ziel, die Anbetung Gottes; und von den gewaltigsten Szenen der Anbetung Gottes kommt der Seher an diesen Stellen her.

Wenn nun schon in der Einführung im ersten Kapitel Prophet, Engel und Christus[1]) als die drei Größen genannt sind, die die Offenbarung vermitteln und geben, so muß nun an einer Stelle, wo der Engel feierlich betont, daß die Worte, die er dem Seher zur Niederschrift gibt, die Seligpreisung (V. 9), wahrhaftige, das heißt direkte Worte Gottes sind: *οὗτοι οἱ λόγοι ἀληθινοὶ τοῦ θεοῦ εἰσιν*, nach allgemeinem antiken Empfinden hier eine Proskynese einsetzen. Anderseits aber soll diese ganz selbstverständliche Reaktion des Sehers vor dem Überbringer der direkten Worte Gottes unter seinem neuen Verständnis der Anbetung geklärt werden: kommt er doch von den erhabensten Bildern der Anbetung her. Die Proskynese gehört Gott allein und muß vom Engel weg auf ihn allein gerichtet werden. Also nicht Polemik gegen einen Engelkult schlechthin tritt hier in den Gesichtskreis, sondern nur die Klarstellung des Verhältnisses zu dem die Offenbarung vermittelnden Engel, an der allerdings nun auch den Lesern liegen muß. Der Engel gibt nichts Selbständiges bei der Verkündigung der göttlichen Offenbarung, sondern vermittelt auch nur das Zeugnis Jesu, das der Prophet im *πνεῦμα* empfängt (19, 10), ja, wie die Parallelstelle (22, 8 f.) für einen weiteren Kreis ausholend zeigt, das, was mit Johannes und mit den Propheten auch alle die verbindet, die die Worte dieser Weissagung be-

[1]) Was Christus anlangt, so ist es bezeichnend, daß die Proskynese vor ihm (1, 17), als der Seher unter einem Auftrag zu schreiben, ähnlich wie hier, ihn schaut, in keiner Weise abgewiesen wird wie hier vor dem Engel. Nur die Furcht wird gebannt.

wahren. Unter dem Gesichtspunkt der Anbetung sind sie alle *σύνδουλοι* vor dem, dem allein die Anbetung gebührt. Auch hier wieder beim abschließenden Rückblick auf alles das, was der Seher durch die Vermittlung des Engels hörte und sah (*ὅτε ἤκουσα καὶ ἔβλεψα ἔπεσα προσκυνῆσαι ἔμπροσθεν τῶν ποδῶν τοῦ ἀγγέλου*),[1] ist, wie das erregende Motiv ausdrücklich betont ist, so auch die notwendige Reaktion in der Proskynese angegeben. Auch hier geht die Betonung der *λόγοι* und ein Makarismus voran (V. 8 f.). So ist allerdings auch von vornherein einer übermäßigen Verehrung und Schätzung des Engels als eines Vermittlers der Offenbarung ein Riegel vorgeschoben.

d) Die Anbetung als Evangelium.

φοβήθητε τὸν θεὸν καὶ δότε αὐτῷ δόξαν, ὅτι ἦλθεν ἡ ὥρα τῆς κρίσεως αὐτοῦ καὶ προσκυνήσατε τῷ ποιήσαντι τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ θάλασσαν καὶ πηγὰς ὑδάτων (14, 7).

Es macht der Auslegung Schwierigkeiten, wie gerade diese Aufforderung zur Furcht, zur Verherrlichung und zur Proskynese vor dem Schöpfer als Evangelium zu verstehen sei.

Will man mit Lohmeyer den „traditionellen Gehalt der jüdischen und urchristlichen Missionspredigt, deren Hauptinhalt der Glaube an den einen Gott ist“, hier „als letzten Appell an die Menschheit vor dem Gericht“ darin finden, so übersieht man das Besondere gerade dieser Botschaft des Engels. Es heißt in der Tat nicht *τὸ εὐαγγέλιον*, sondern bloß *εὐαγγέλιον*, das als *αἰώνιον* besonders gekennzeichnet ist. Wäre es das Evangelium der Missionspredigt, dann müßte es wirklich „seltsam“ sein, „daß die Anbetung der Gnade expressis verbis fehlt“ (Hadorn). Sie kann auch nicht so künstlich, wie Hadorn es tut, in den hier verkündeten Inhalt dieses Evangeliums hineininterpretiert werden. Dieses *εὐαγγέλιον αἰώνιον* setzt vielmehr gerade erst mit der *ὥρα* ein,

[1]) Es ist also eine Proskynese mit Fußkuß beabsichtigt, wie die Infinitivkonstruktion es noch deutlicher zeigt.

in der die Missionspredigt irdischer Zeugen ihr Ende erreicht hat.[1]) Es ist also nicht an die Matth. 24, 13 und Mark. 13, 10 vielleicht vorausgesetzte Verkündigung irdischer Zeugen in der Völkerwelt gedacht, bis die *παρουσία* hereinbricht, sondern an das, was das *τότε ἥξει τὸ τέλος* schon als effektiv hereingebrochenes *τέλος* zur Anschauung bringt.[2])

Wie das Wort *εὐαγγέλιον* hier zum ersten Male und überhaupt nur ein einziges Mal gebraucht wird, so erscheint in der Apokalypse hier auch zum ersten Male das Wort *κρίσις*. Es liegt nahe, in *εὐαγγέλιον* und *κρίσις* hier korrespondierende Begriffe zu sehen. Anstatt dieses eschatologischen Grundbegriffs urchristlicher Lehre (Hebr. 6, 2: *κρίματος αἰωνίου*) kann hier vom Standpunkte der geretteten Gläubigen die positive Wertung desselben Ereignisses auch durch *εὐαγγέλιον* bezeichnet werden. Denn der Anbruch des neuen *αἰών*, der sich in der Huldigung aller Zungen vor Gott kundgeben soll, ist für sie ein *εὐαγγέλιον*, daß nun all ihr Warten in der Erfüllung ein Ende hat. Daß es sich hier um einen allgemeinen urchristlichen Gedanken handelt, zeigt der Vergleich unserer Stelle mit Phil. 2, 10 f.:

ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμψῃ	*προσκυνήσατε τῷ ποιήσαντι τὸν οὐρανόν . . .*
πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσηται	*καὶ γλῶσσαν*
εἰς δόξαν θεοῦ πατρός.	*δότε αὐτῷ δόξαν.*

[1]) *αἰώνιον* ist bei der Erklärung nicht so selbstverständlich hinzunehmen, wie es gewöhnlich geschieht. Dieser ungewöhnliche Zusatz zu *εὐαγγέλιον* muß eine besondere Bedeutung haben. Im Munde einer nicht wie die menschlichen Verkündiger dem *αἰὼν οὗτος* angehörigen Größe gibt er dem *εὐαγγέλιον* eine Kennzeichnung einer Botschaft, mit der der *αἰὼν μέλλων* für die Betroffenen hereinbricht. Für diese Bedeutung von *αἰώνιος*, sofern sie einen latenten Gegensatz gegen den *αἰὼν οὗτος* oder ein *ἐπίγειος* einschließt, ist noch zu vergleichen Luk. 16, 8. 9: *σκηναί*; 2. Kor. 5, 1: *οἰκία* — *ἐπίγειος*.

[2]) Es sei denn, daß auch das dort gemeinte *εὐαγγέλιον* ursprünglich als *αἰώνιον* einer Himmelsstimme zu fassen wäre (vgl. Hadorn z. St.). Vielleicht wird hier in der Apokalypse in diesem Gebrauch von *εὐαγγέλιον* überhaupt noch etwas offenbar von dem strengen uranfänglichen Gebrauch des Worts, wie es zur *βασιλεία τοῦ θεοῦ* seine Beziehung erhält und zu deren Anbruch.

Das Endgericht hat zwei Seiten einer Wertung, eine negative als die Offenbarwerdung aller Ungerechtigkeit und eine positive, nämlich das Durchsetzen der Ziele Gottes. Hier kommt die Betrachtung des Sehers von den 144000 Versiegelten her, die beim Lamme stehen. Da ist es ein *εὐαγγέλιον*, daß das letzte Ziel nun anbricht. Dieses ist aber, wie auch gerade die Apokalypse es hervorhebt, die Endhuldigung aller Zungen: *πᾶν ἔθνος καὶ φυλὴν καὶ γλῶσσαν καὶ λαόν*, vor Gott.[1]) Die hier geforderte Proskynese hat außer ihrem furchtbetonten Empfindungsgehalt auch durchaus eine positive Wertung in der willentlichen Darbringung der Anerkennung der *δόξα* Gottes. *δότε δόξαν* ist hier kein synonymer Begriff für *μετανοεῖτε*,[2]) wie Lohmeyer es nach 11, 13 und 16, 9 hineindeutet. Denn 11, 13 zeigt in dem *ἔμφοβοι ἐγένοντο* nur das gefühlsbetonte Furchtmotiv, das zur Anerkennung der Ehre des einen Gottes treibt (*ἔδωκαν δόξαν τῷ θεῷ τοῦ οὐρανοῦ* kennzeichnet also die huldigende Unterwerfung), und in 16, 9 bekundet der Gegensatz: *ἐβλασφήμησαν τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ*, daß *δοῦναι αὐτῷ δόξαν* die sich unterwerfende, mit der Ehrung seiner Macht verbundene Haltung ist, die in diesem Falle auf Grund einer *μετάνοια* erfolgt ist. So bedeutet an unserer Stelle *δότε δόξαν* keinen Ruf zur Buße, sondern den Ruf, der alle zur Huldigung vor den Richter des Endgerichts zwingt, wobei es nichts ausmacht, daß in der Bilderfolge der Apokalypse dieses Endgericht nicht sogleich geschildert wird, sondern in Teilbildern sich entfaltet bis zum Endgemälde in 20, 11 ff. Aber der

---

[1]) Im Anbetungshymnus des Lammes (5, 9), der mit *ἄξιος εἶ*, aber ohne Anrede mit *ὁ κύριος* und *ὁ θεός* wie der erste (4, 11) an Gott gerichtete, anhebt, ist für die gleiche Anbetung Gottes im Lamme der gleiche Ausdruck für die den Hymnus singende Anbetungsgemeinde kennzeichnend, *πᾶν ἔθνος καὶ φυλὴ καὶ γλῶσσα καὶ λαός*, ein Lieblingsausdruck des Apokalyptikers: *ἠγόρασας τῷ θεῷ ἐν τῷ αἵματί σου ἐκ πάσης φυλῆς καὶ γλώσσης* ... Vgl. auch 7, 9.

[2]) Auch Bousset sieht z. St. in dieser Botschaft, die für die Gläubigen eine frohe Botschaft ist, eine „ernste Mahnung, sich zu Gott zu bekehren"; sie „schließt den Ruf zur Buße ein". Doch davon steht eben nichts da. Nur vom Gericht.

Menschensohn erscheint unmittelbar auf die Engelsbotschaften auch schon hier im traditionellen Bilde der Parusie, nämlich auf der Wolke (V. 14). Und daß es sich bei seinem Kommen um die Endhuldigung und nicht um eine nochmalige Verkündigung eines Evangeliums zur Buße und zum Glauben an den einen Gott handelt, zeigen deutlich auch die mit dieser Botschaft eines ewigen Evangeliums verbundenen beiden anderen parallelen Botschaften, die auf die positive Wertung der Botschaft als eines *εὐαγγέλιον* die negative Wertung bringen, die Verkündigung des Falls und der Vernichtung der Weltmacht Babylon (V. 8) und die Drohung gegen die dem satanischen Widerspiel der Anbetung Gottes, nämlich der Proskynese des Tieres und seines Bildes Erliegenden (V. 9 f.).

Man könnte fragen, warum in der Botschaft des Evangeliums mit keinem Worte von Jesus Christus und, bei der hier vorgetragenen Auffassung, von keiner Huldigung vor ihm die Rede ist, wie doch in Phil. 2. Nun ist das freilich dem Apokalyptiker kein Problem wie dem Ausleger. Aber abgesehen davon, daß die jüdische Bezeichnung des Schöpfers des Alls, wie sie auch hier in *τῷ ποιήσαντι τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καί* ... sich findet, ebenso wie die hellenistische Formulierung desselben Satzes: *σὺ ἔκτισας τὰ πάντα,* die 4, 11 im Zusammenhang mit der hellenistischen *ἄξιος*-Akklamation erscheint, in Kol. 1, 16: *ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς,* wo hellenistische und griechische Formulierung verbunden ist, ersichtlich macht, daß dabei für den urchristlichen Glauben das *ἐν Χριστῷ* selbstverständlich mitgesetzt ist,[1]) so ist doch auch hier festzustellen, daß der Seher die direkte Anbetung Jesu in feiner Zurückhaltung darum zurücktreten läßt, weil er in der Apokalypse die Bildersprache seiner Visionen gebraucht und die konkreten Vorstellungen der Bilder, wo ihm doch die Anbetung des einen Gottes das wichtigste Endziel ist, zu Verwechslungen führen würden, als ob eine zweite Größe neben Gott an-

---

[1]) Vgl. auch Joh. 1, 3: *πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο.*

gebetet werden dürfte. Christus erscheint hier im Bilde des Menschensohns auf der Wolke, aber bevor dieses apokalyptische Bild heraufgeführt wird, erfolgt schon die Aufforderung zur Huldigung im Gericht vor dem einen Gott. Daß hierbei auf Gott als auf den einzigen Gegenstand, der Anbetung beanspruchen darf, mit besonderer Betonung hingewiesen sein soll, geht hervor aus der Erweiterung der Prädikate des Schöpfers über Himmel und Erde hinaus als des Schöpfers auch des Meeres und der Quellen. Dieser sonst merkwürdige Zusatz soll den Gegensatz deutlich machen zu den unzähligen Göttern des Polytheismus, den Himmels-, Erd-, Wasser- und Quellgottheiten, deren Proskynese jetzt, nun der Ruf zum Gericht ertönt, völlig versinkt und vergessen ist in dem *φόβος* vor dem Einen, dessen *δόξα* jetzt erscheint und zur Proskynese zwingt. Inhaltlich ist also auch die Vorstellung, die der Hymnus in Phil. 2 enthält, in der hier geforderten Proskynese eingeschlossen.

2. Das satanische Gegenspiel.

Die Anbetung des Tieres.

Schon die Erörterung über die letzte Schriftstelle enthüllte die dunkle Folie des Gegenspiels gegen die Anbetung Gottes, eine Gegnerschaft satanischer Gewalten, die ihrerseits die Huldigung der Menschenwelt erringen wollen. Und die furchtbaren Drohworte über die der Verführung zur Anbetung des Tieres Erliegenden, die als Entscheidungskanon im Endgericht das Verhalten zur Frage der Anbetung herausstellen, lassen auf dieses Gegenspiel den ganzen ewigkeitsschweren Ernst der Beurteilung von seiten Gottes fallen. Die Proskynese vor dem Drachen oder vor dem Tier oder vor seinem Bild gewinnt demnach in dieser Beurteilung den Charakter furchtbarster Konsequenz darin, daß sie keine bloße Huldigung vor anderen außergöttlichen Gewalten ist, deren Druck eine unterjochte Menschheit wider ihren Willen sich gelegentlich nicht entziehen könnte, sondern daß sie ein Usurpieren der allein Gott zustehenden Anbetung ist in einer furchtbaren höllischen Nachäffung der Proskynese vor Gott

und dem Lamm, und daß damit die der Verführung Erlegenen eintreten in das Heer, das direkt gegen Gott selbst, im Menschensohn und im Logos, zu Felde zieht. Schon aus dieser Betrachtung ergibt sich, daß eine bloß zeitgeschichtliche Deutung auf den römischen Kaiserkult und die Adoration der Kaiserbilder der ganzen prinzipiellen Schwere dieser eschatologischen Schau nicht gerecht wird, mögen immerhin die zeitgeschichtlichen Umstände des aufkommenden Kaiserkults und die neronische und andere Verfolgungen die Prophetie angeregt haben, das Zeitgeschichtliche im Endgeschichtlichen und darin in seiner ewigkeitsschweren Konsequenz zu schauen.

Mit bewußter Genauigkeit ist das satanische Widerspiel gegen das göttliche Ziel, in die Anbetung Gottes die ganze Menschheit einzubeziehen, bis in die kleinsten Züge durchgeführt.

Ganz besonders gibt das 13. Kapitel hierfür zusammenhängende deutliche Hinweise.

Hinter dem ersten Tier, das aus dem Meere aufsteigt (V. 1), steht die Spitze der gottfeindlichen Macht selbst, der Drache (V. 2), der später ausdrücklich als Satan bezeichnet wird (20, 2; vgl. 12, 9). Das enthüllt die letzten Hintergründe, es handelt sich nicht nur um eine bloße Anbetung von *δαιμόνια* und *εἴδωλα*, wie sie noch in den Wendungen alttestamentlicher und hellenistisch-jüdischer Apologie in 9, 20 verurteilt wurde, der Satan selbst steht hinter dem Tiere. Er gibt ihm *δύναμις* (V. 2) und *ἐξουσία* (V. 2. 4), ja seinen Thron (V. 2). Noch deutlicher wird das Widerspiel des Tieres gegen das Lamm durch das zu Tode getroffene Haupt: *ὡς ἐσφαγμένην* (V. 3)[1] und sein Wiederaufleben: *ἔζησεν* (V. 14). Und gerade diese Nachäffung der Auferstehung ist es, die nun die Proskynese vor dem Tier begründet. Das gefühlsbetonte Moment dieser Proskynese wird in feiner Entsprechung des *φοβήθητε τὸν θεόν* (14, 6) durch die staunend ehrfürchtige Bewunderung wiedergegeben:

[1]) Vgl. 5, 6: *ἀρνίον ὡς ἐσφαγμένον*.

ἐθαυμάσθη ὅλη ἡ γῆ ὀπίσω τοῦ θηρίου (V. 3).[1]) Eine weitere Parallele findet sich darin, daß im Tiere und mit dem Tiere zugleich auch der Drache angebetet wird auf Grund seiner „Heilstat", die er dem Tiere erwiesen hat: *καὶ προσεκύνησαν τῷ δράκοντι ὅτι ἔδωκεν τὴν ἐξουσίαν τῷ θηρίῳ καὶ προσεκύνησαν τῷ θηρίῳ λέγοντες·*

τίς ὅμοιος τῷ θηρίῳ
καὶ τίς δύναται πολεμῆσαι μετ' αὐτοῦ; (V. 4.)

In dem letzten Satze spricht sich sogar der Ansatz zu einem Anbetungshymnus aus, wie er sonst nur Gott und dem Lamm gesungen wird; zwar in sehr charakteristischer parodistischer Abänderung, aber eine Usurpation darstellend, da das *τίς ὅμοιος* nach Ex. 15, 11 aus der „Ode des Moses" genommen ist:

τίς ὅμοιός σοι ἐν θεοῖς, κύριε,

und in dem *τίς δύναται πολεμῆσαι* ein vorweggenommener Siegeshymnus steckt.

Ja, wie es Christus verheißen ist, daß er die ganze Welt zur Anbetung Gottes führen soll, so wird hier als Machtbereich der widergöttlichen Anbetung dieselbe Formulierung gebraucht wie 14, 6, nämlich: *ἐδόθη αὐτῷ ἐξουσία ἐπὶ πᾶσαν φυλὴν καὶ λαὸν καὶ γλῶσσαν καὶ ἔθνος. καὶ προσεκύνησαν αὐτὸν πάντες οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς* (V. 7 f.). Und wenn dieser Proskynese nur die entnommen sind, deren Namen im Lebensbuch des Lammes infolge ihrer Prädestination eingeschrieben sind (V. 8),[2]) so entspricht das *χάραγμα ἐπὶ τῶν μετώπων αὐτῶν ... τὸ ὄνομα τοῦ θηρίου* (V. 16), das die Tieranbeter kennzeichnet und zur falschen Gemeinde zusammenschließt, dem Namen auf der Stirn der Anbetungsgemeinde des Lammes (14, 1). Dieses *χάραγμα*, das der Pseudoprophet, das zweite Tier, das die Anbetung des Tieres in noch größerem Maße durch seine in *σημεῖα* wirksame, satanische Missionspropaganda für das Tierbild betreibt

[1]) Vgl. Lohmeyer z. St.: „*θαυμάζεσθαι* ist die typische menschliche Reaktion bei Erscheinen eines widergöttlichen Wesens". Vgl. auch zu 17, 7.

[2]) Vgl. Hadorn z. St.

(*ποιεῖ, ἵνα προσκυνήσουσιν* (V. 12)), gibt auch den Tieranbetern eine unauslöschliche Kennzeichnung.

Wie in der Haltung der wahren Anbetung vor Gott, die Kleine und Große im Dienste Gottes zur Anbetungsgemeinde zusammenschließt (19, 5), so werden auch hier alle sozialen und nationalen Unterschiede überbrückt, und darin erweist diese falsche Anbetung ihre gewaltig zwingende Macht. Groß und klein, Freie und Sklaven nehmen das Zeichen an (V. 16). Schon vor der Enthüllung im Endgericht erweist diese satanische Anbetung ihre ganze Furchtbarkeit darin, daß sie den Mord der Heiligen und wahren Anbeter Gottes betreibt (V. 15) und an Stelle der Anbetungshymnen die entsetzlichsten Lästerungen gegen Gott und alles Göttliche emporsendet (V. 6).

So ist es denn nur folgerichtig, wenn der Furchtbarkeit der satanischen Anbetung die Bestrafung der Verführer und der Verführten entspricht. Ja gerade unter dem Gesichtspunkt dieser Schuld wird die ganze Schwere dieser Bestrafung erst verständlich. Das Strafurteil Gottes bemißt sich ja gerade an dem Entscheidungskanon der Frage der Anbetung Gottes oder der widergöttlichen Mächte (*εἴ τις προσκυνεῖ τὸ θηρίον,* 14, 9). Die Art der Strafe steht in genauer Entsprechung zu dem, was die Verfehlung, eine Usurpierung der Gott gebührenden Ehre und Anbetung, bedeutete. Und das läßt eben den tiefsten Sinn der Verfehlung offenbar werden. Wenn die Gestraften angesichts der Engel und des Lammes *ἐνώπιον ἀγγέλων ἁγίων καὶ ἐνώπιον τοῦ ἀρνίου* (14, 10) bei Tag und Nacht keine Ruhe haben am Orte ihrer Qual, so entspricht diese Formulierung: *οὐκ ἔχουσιν ἀνάπαυσιν ἡμέρας καὶ νυκτὸς οἱ προσκυνοῦντες τὸ θηρίον* (14, 11)[1]) genau der Wendung, mit der die unaufhörliche Anbetung Gottes ausgedrückt worden war, *ἀνάπαυσιν οὐκ ἔχουσιν ἡμέρας καὶ νυκτὸς λέγοντες· ἅγιος ἅγιος ἅγιος ὁ κύριος* (4, 8). Zu dieser letzten unüberbietbaren

[1]) Diese nochmalige Wiederholung der Nennung der Tieranbeter legt einen ganz besonders nachdrücklichen Ton auf die Kennzeichnung der Bestraften.

Verurteilung der falschen Anbetung, die im Gedanken an das abschließende Endgericht an dieser Stelle schon vorweggenommen das prinzipielle Urteil ausspricht, kommt dann noch die zeitliche vorläufige Bestrafung durch die erste Zornschale, die gerade den Tieranbetern die bösen und schmerzhaften Pestbeulen bringt, *καὶ ἐγένετο ἕλκος κακὸν καὶ πονηρὸν ἐπὶ τοὺς ἀνθρώπους τοὺς ἔχοντας τὸ χάραγμα τοῦ θηρίου καὶ τοὺς προσκυνοῦντας τῇ εἰκόνι αὐτοῦ* (16, 2). Die Entfaltung des 14, 10 f. proleptisch genannten Gerichts in die endgültige Verurteilung gliedert sich dann in die endgültige Verurteilung des Tiers und des Pseudopropheten, wobei der Tenor des Urteils ausdrücklich genannt wird, *ἐπλάνησεν ... τοὺς προσκυνοῦντας* (19, 20), sie werden in den Feuerpfuhl geworfen, während die verführten Anbeter (*οἱ λοιποί*, 21) durch das Schwert des *λόγος τοῦ θεοῦ* genannten Christus (13) getötet werden.[1]) Dazu kommt dann als Forträumung des letzten Hindernisses die Beseitigung Satans, der nach seiner vorläufigen Fesselung (20, 2), zu der die tausendjährige Herrschaft der Märtyrer, die der satanischen Tieranbetung nicht erlegen sind, *οἵτινες οὐ προσεκύνησαν τὸ θηρίον* (4), das Gegenbild abgibt, endgültig unschädlich gemacht wird (10). So wird stückweise ein Hindernis nach dem andern aus dem Wege geräumt, das der dann einsetzenden grenzenlosen Anbetung Gottes durch die erlöste Menschheit im Wege gestanden hat. Von allen Einschränkungen ist nun die Anbetung Gottes entbunden; sie bedarf auch keines Tempels und besonderen Ortes mehr (21, 22); in unmittelbarer Gegenwart Gottes und des Lammes ist aus der Anbetung nun ein wahrer Dienst Gottes geworden, *οἱ δοῦλοι αὐτοῦ λατρεύσουσιν αὐτῷ* (22, 3).[2])

---

[1]) Ein Gegensatz zu einer milderen Strafe ist, auf das Endurteil gesehen, hier gegen 14, 9 ff. wohl nicht herauszulesen (gegen Hadorn z. St.), da die *λοιποί* durch das *ἀπεκτάνθησαν ἐν τῇ ῥομφαίᾳ* nun zu den Toten (*νεκροί*) gehören, die 21, 11—15 noch einmal zur endgültigen Aburteilung kommen.

[2]) Nach all den gewaltigen Anbetungsszenen und jubelnden Hymnen ist diese letzte ganz schlichte Formulierung überaus beachtenswert. Gerade sie weist in eine Linie, die Ethelbert Stauffer, Das theologische Weltbild der Apokalyptik, Ztschr. f. system. Theol. 1930, S. 214 vermißt. Nicht „die brausenden Hymnen“, sondern der Dienst ist das Letzte.

In eine gewaltige Antithese von unerhörtem Ausmaße spaltet sich also zunächst der Gedanke der Anbetung im urchristlichen Denken unter dem eschatologischen Gesichtspunkte. Die wirkliche Anbetung Gottes und die Huldigung seiner ganzen Schöpfung ist der Sinn dieser Schöpfung und das Ziel der Menschenwelt. Aber sie verursacht vorerst eine scharfe Scheidung, hinter der die Widerstände der gottfeindlichen Mächte stehen. Und doch wirkt die unheimliche Macht der gottfeindlichen Wesen, die ihnen überlassen ist (*ἐδόϑη*), sich nicht in einem mythologischen Maße aus, daß eine persönliche Verantwortung der Menschen ausgeschaltet wäre; im Gegenteil, das sittliche Gebot ergeht mit besonderer Schärfe (*εἴ τις προσκυνεῖ* 14, 6), wie auch in Menschenvergötterung und Selbstvergötterung das Wesen der falschen Anbetung gesehen werden kann.[1])

Der Weg zum Ziel der alles umfassenden Endhuldigung vor Gott ist der, daß eine Gemeinde der wahren Anbeter gewonnen wird und in Leiden und Kämpfen sich bewährt; aber nur die Erlösung durch den im Bilde des Lammes geschauten Christus befähigt dazu, ihr anzugehören, *ἠγόρασας τῷ ϑεῷ ἐν τῷ αἵματί σου ἐκ πάσης φυλῆς καὶ γλώσσης καὶ λαοῦ καὶ ἔϑνους* (5, 9).[2]) Auf der erneuerten Erde erhält sie nach Beseitigung aller Widerstände den alleinigen Sieg geschenkt, und die Antithese wird zur großen Synthese der Anbetung, deren Symphonie in schlichtem Dienste Gottes ausklingt.

So vermag gerade der Gesichtspunkt der Anbetung besonders klar zu zeigen, worauf die urchristliche Apokalyptik, insbesondere die Offenbarung Johannis, hinaus will. Sie gibt den fernsten Ausblick über Sinn und Ziel des Menschendaseins und der Erlösung. Hier ist die Eschatologie im Zusammenhang eines großen Gemäldes dargestellt, während sie sonst in den uns erhaltenen Bruchstücken der Missionspredigt nur mehr in Andeutungen hervortritt.

---

[1]) Das *ἐδόξασεν αὐτήν* („ebensoviel wie sie sich selbst verherrlicht hat“) der großen Babel in 18,7 muß im Gegensatz zu *δοῦναι δόξαν αὐτῷ* wie in 16,8 verstanden werden; vgl. auch 15, 4: *τίς οὐ . . . δοξάσει τὸ ὄνομά σου.*

[2]) Vgl. 1, 5; 7, 14; 12, 11.

3. Die Anbetungshymnen.

(4,8—11; 5,8ff; 7,10—12; 11,15—19; 15,3—4; 19,1—7).

Nichts ist für die Ausdrückbarkeit der Anbetung in der Apokalypse so bezeichnend wie ihre Anbetungshymnen.

Zwar wird auch die äußere Haltung im Gestus der Proskynese, abgestuft in ihren verschiedenen Graden,[1]) angeführt, und auch das musikalische Ausdrucksmittel wird in besonderer Weise hervorgehoben,[2]) aber gerade in dem zum Hymnus geformten Worte erhält die Anbetung ihren eigentlichen und angemessenen Ausdruck.

Schon dieses Ausdrucksmittel des Hymnus an sich ist von Bedeutung. Er ist, gesungen oder gesprochen, hier nie ein Ausdrucksmittel des individuellen Anbeters,[3]) sondern stets der zusammenfassende Lobpreis von Gruppen, Chören, der großen Anbetungsgemeinden. Wohl ist auch von Einzelstimmen die Rede, aber nicht so, daß sie eine solche Anbetung laut werden lassen, sondern sie treten nur als Träger göttlicher Gegenantwort aus dem Himmel auf, respondierend[4]) oder Botschaften verkündigend.[5]) Sonst ist es stets der Chor der vielen Stimmen, deren Klangfarbe und Mächtigkeit in eindrucksvollen Wendungen geschildert wird.[6])

Die Form und der Inhalt der Hymnen würden eine Sonderuntersuchung erfordern. Es kann hier nur bei einzelnen Andeutungen bleiben. Diese Lieder heben sich deutlich ab gegen die Psalmendichtungen des Alten Testaments, aber ebenso auch gegen andere hymnodische Dichtungen des

---

[1]) Vom einfachen *προσκυνεῖν* zum *ἔπεσαν καὶ προσεκύνησαν* und *ἔπεσαν ἐπὶ τὰ πρόσωπα* zum *προσκυνεῖν ἐνώπιον τῶν ποδῶν* vgl. S. 173f. Nur bei den Hymnen 12,10ff. und 21,3f. findet sich keine ausdrückliche Angabe des *προσκυνεῖν*.

[2]) Vgl. S. 142f. u. 141.

[3]) Bezüglich des einzelnen würde es, wie es dem Seher geschah, nur schlicht heißen: *τῷ θεῷ προσκύνησον* (19,10; 22,8). [4]) 19,5.

[5]) 6,6; 9,13; 10,4; 18,7 u. a. Dagegen 14,2; 19,6.

[6]) *φωνῇ μεγάλῃ*, 5,12; 7,10. *ὡς φωνὴν ὑδάτων πολλῶν καὶ ὡς φωνὴν βροντῆς*, 14,2. *ὡς κιθαρῳδῶν*, 14,2.

Neuen Testaments[1]) und überhaupt des hellenistischen und orientalischen Kreises, die die gestaltende Art einer dichtenden Einzelpersönlichkeit merken lassen wie etwa die Oden Salomos oder der Hymnus des Clemens Alexandrinus. In den meisten der Hymnen der Offenbarung findet sich keine Entwicklung eines Gedankens und kein Gedankenfortschritt, es sind vielmehr kurze und wuchtige, fast nur in Substantiven bestehende Rufe. Peterson hat für diese Art von Akklamationen, die sich im profanen wie religiösen Gebrauch fanden, das weitere Anschauungsmaterial erschlossen und bei den von ihm herausgearbeiteten typischen Formen auch auf die Hymnen der Apokalypse verwiesen.[2]) Die von ihm in anderem Zusammenhang auf breiter Grundlage gewonnenen Erkenntnisse lassen sich wohl für das Verständnis der Akklamationen in den Hymnen der Offenbarung fruchtbar machen.[3])

So dürften die Typen der *ἄξιος-*,[4]) *εἰς αἰῶνα-*,[5]) der *νικᾷ-*[6]) Akklamationen in charakteristischen Abwandlungen in der Offenbarung Johannis anzutreffen sein; vor allem aber die *δόξα*-Akklamation, deren Gebrauch Peterson gerade für Syrien nachgewiesen hat.[7])

Die „Oden"[8]) der Apokalypse sind keine eigentlichen Hymnen; sie sind in der Hauptsache im Akklamationsstil auf-

---

[1]) Z. B. die Psalmen der lukanischen Vorgeschichte oder die Hymnen 1. Kor. 13 und Phil. 2, 6—11. Vgl. zu letzterem die schon genannte Abhandlung von E. Lohmeyer, Kyrios Jesus. — Zu derselben Gattung wie die Hymnen der Offenbarung gehört aber der kurze *δόξα*-Hymnus der Engelsbotschaft Luk. 2, 14; vgl. dazu Joach. Jeremias, Ztschr. f. neutestl. Wissensch. 1929, S. 20 und Peterson a. a. O. S. 226, A. 2, der in ihm die Akklamationsform sieht. — Zum Ganzen vgl. Joseph Kroll, Die christliche Hymnodik bis zu Klemens von Alexandreia. Verzeichnis der Vorlesungen der Akad. Braunsberg, S.-S. 1921, W.-S. 1921, Königsberg 1921. Derselbe, Hymnen in Neutestl. Apokryphen von E. Hennecke² S. 596 ff.

[2]) Vgl. a. a. O. S. 141 ff.

[3]) Auf die Bedeutung von Doxologie und Akklamation unter Hinweis auf Peterson macht auch aufmerksam J. Kroll a. a. O. S. 34 f. u. a.

[4]) Peterson a. a. O. S. 176 ff. [5]) Ebenda S. 168 ff.

[6]) Ebenda S. 152 ff. [7]) Ebenda S. 224 f.

[8]) Apk. 5, 9; 14, 3: *ᾄδουσιν ᾠδὴν καινήν*, 15, 3: *τὴν ᾠδὴν Μωϋσέως καὶ τ. ᾠ. τ. ἀρνίου.* Kroll a. a. O. S. 7 vermutet, daß *ὕμνος* anfangs wohl vermieden wurde, weil das heidnische Kultlied so bezeichnet wurde.

gebaute Kultgesänge oder Kultresponsorien. Und das ist bedeutsam. Es ist wohl allgemein zugestanden, daß in der Art liturgischen Aufbaus dieser Oden in den „Gottesdiensten im Himmel" im 5. und 19. Kapitel sich irgendwie etwas von der Art des Gottesdienstes der kleinasiatischen Gemeinden widerspiegelt, wie es ja auch naheliegt, in dem „carmenque Christo quasi Deo dicere secum invicem"[1]) des Pliniusbriefs für den Bereich der Christengemeinden in dem benachbarten Bithynien den Wechselgesang im urchristlichen Gottesdienste wiederzufinden, wie er in Hymnen verschiedener Chöre ausgeübt worden sein kann. Gerade die Form dieser „Oden", wie sie zum guten Teil aus Akklamationen gefügt sind, macht es begreiflich, daß die Gemeinde als solche Schöpferin derartiger kultischer Stücke werden konnte oder wenigstens das Traditionsgut für sie zu liefern vermochte.

Zu den Andeutungen über den urchristlichen Gottesdienst, die sich bei Paulus finden und die mit Gewißheit eine schöpferische Mitarbeit der mit dem *πνεῦμα* begabten Gemeindeglieder voraussetzen lassen, nicht bloß eine rezeptive Haltung der Gemeinde, geben diese Hymnen einen bezeichnenden Hinweis, wie ihre Entstehung und Prägung im Gemeindegottesdienste selbst möglich war. In kurzen Akklamationen fand der die Gemeinde durchwaltende Anbetungsgeist seinen Ausdruck. Der Wortschatz dieser Akklamationen war verhältnismäßig begrenzt; responsorienartig konnten darum diese kurzen Hymnen, nicht wie stereotyp eingelernte Responsorien unserer Liturgien, sondern jedesmal neu gestaltet und doch von der ganzen Gemeinde singbar und sprechbar, in schöpferisch lebendigem Empfinden das gewaltige Anbetungsleben, das sie durchwaltete, in aller Frische wiedergeben. So zeigt sich bei aller Wiederkehr der verwendeten Anbetungsrufe in diesen Hymnen doch eine große Verschiedenheit ihres Anfangs und ihrer Gestaltung je nach der Situation, in der sie angestimmt werden. Außer den aus der Synagoge

[1]) Vgl. G. Rietschel, Lehrbuch der Liturgik, Bd. 1, Berlin 1900, S. 460: „Das Psalmodieren im Wechselgesang ist vielleicht durch den Brief ... bezeugt." Ferner Schermann a. a. O. S. 468.

stammenden, von der Urgemeinde übernommenen Rufen in hebräischer Sprache mit Responsionscharakter wie *ἀμήν* und *ἀλληλουΐα* haben die hellenistischen Akklamationsformen hier den überwiegenden Anteil beigesteuert. Wie sie bei der Überfülle sonstiger jüdischer apokalyptischer Tradition, die in der Offenbarung verarbeitet ist, gerade in den Hymnen hervortreten, so zeigte den Einfluß hellenistischer Formgebung der Hymnen schon die Beobachtung, daß das sonst für den Schöpfer gebrauchte jüdische Prädikat (14, 7) im Hymnus (4, 11) sich in den hellenistischen Prädikationsstil *ἔκτισας τὰ πάντα* wandelte.[1])

Diese Hymnen, die meist nur aus den kurzen Rufen in Substantiven bestehen, wirken gerade darum so machtvoll und lassen noch ein Stück des Lebens ahnen, das den urchristlichen Gottesdienst durchwaltete.

Damit ist nun nicht gesagt, daß sie gerade in dieser Prägung dem wirklichen gottesdienstlichen Gebrauch jener Gemeinden entnommen seien. Das ist sogar wenig wahrscheinlich. Denn zu dem aus der Gemeinde stammenden Traditionsgut kommt das strenge Formgefühl des Apokalyptikers, der es kunstvoll nach seinen Grundsätzen zu Hymnen aufbaut und gestaltet. An zwei Hymnen[2]) läßt sich außerdem nachweisen, wie ein mehr gebetsartig entwickelter Gedankengang sie weiter ausgestaltet hat. Aber wenn die Form der Hymnen wie der ganze Aufbau der Offenbarung auch streng gefügt und berechnet ist,[3]) so geben sie doch in ihrer ganzen Art höchstwahrscheinlich die Art der Hymnodik der kleinasiatischen Liturgie wieder. In den Kapiteln 4 bis 5 und 19 fügen sich im Responsorium verschiedener Gruppen die Hymnen zu bestimmter liturgischer Reihenfolge, so daß man hier mit der gebotenen Vorsicht die Liturgie eines himmlischen Gottesdienstes geschildert sehen darf.

---

[1]) Vgl. S. 262.

[2]) 11, 17—19; 15, 3—4.

[3]) Vgl. z. B. das *τρισάγιον* in 4, 8 im Gegensatz zu dem in Jes. 6, 3 und die Bemerkung Lohmeyers z. St., wie überhaupt dessen Formuntersuchungen zum Aufbau der Apokalypse.

Eine Anbetung Gottes setzt bis hin zu den Gott nächststehenden Wesen, den vier Thronwesen und den 24 Ältesten, die Form einer tiefen Proskynese voraus; durch das auch sonst als orientalische Huldigungsgebärde bezeugte Niederwerfen der Kronen (4, 10)[1]) gewinnt sie eine besonders eindrückliche Gestaltung. Um so bemerkenswerter ist, daß niemals von einem *προσκυνεῖν* des Lammes für sich allein die Rede ist; auch dies kann schon ein Hinweis sein, daß die Anbetung Gottes die des Lammes einschließt. Nie aber bleibt es während der Proskynese bei der bloßen Gebärde. Immer findet die Anbetung auch ihren wortgeformten Ausdruck.

Man könnte eine schweigende Anbetung indessen an zwei Stellen finden wollen. Zunächst schließt 5, 14 der liturgische Teil nach den voraufgegangenen Hymnen mit dem *προσεκύνησαν* der 24 Ältesten, ohne daß noch von einem folgenden Wortausdruck in einem Hymnus oder Responsorium weiterer Art die Rede wäre. Es wird sofort darauf die Handlung der Eröffnung des ersten Siegels durch das Lamm erzählt. Aber dieses *προσκυνεῖν* der Ältesten ist einmal die abschließende Gebärde zu dem voraufgegangenen Anbetungshymnus, mit dem sie zusammengehört, wie ja auch sonst ein Gebet nicht nur mit der Proskynese begann, sondern auch schloß, und außerdem gehört das Amen der vier Thronwesen zu diesem Akt der Proskynese als gleichzeitiger, wortbetonter Ausdruck. Von einer schweigenden Anbetung, die nur in dem Akt der Proskynese, losgelöst für sich, bestehen sollte, kann also hier keine Rede sein. Darf man nun aber nicht 8, 1 in der Schilderung der Stille, die auf das Moment höchster Spannung, wo das Lamm das siebente Siegel öffnet, folgt, eine schweigende Anbetung vorausgesetzt finden? *Ἐγένετο σιγὴ ἐν τῷ οὐρανῷ ὡς ἡμίωρον.* Zu oft ist betont worden, daß unaufhörlich bei Tag und Nacht der Lobpreis Gottes laut wird,[2]) als daß etwa die Anbetung Gottes hier im Schweigen ihren Inhalt finden könnte. Aber auch nicht

---

1) Vgl. die Kommentare zur St.

2) 4, 5. 10; 5, 8. 13; 7, 11.

eine „Enttäuschung“ des Sehers gibt sich in dem Schweigen kund, den Gott vorläufig keiner Offenbarung gewürdigt habe (Zahn), auch nicht ein Stück himmlischen schweigenden Gottesdienstes, worin erst der Wurf des Engels die lastende Stille löst (Lohmeyer),[1] sondern nur eine angespannte Erwartung.[2] Wenn von Anbetung an dieser Stelle keine Rede ist, kann auch von schweigender Anbetung keine Rede sein. Wenn das Rauchwerk die Gebete der Heiligen symbolisiert, ist vorausgesetzt, daß auch dort Gebete emporsteigen (8, 3). Aber worauf sich die Stelle bezieht, das ist nicht das Schweigen der Menschen und nicht das Aufhören der unaufhörlichen Anbetung Gottes (4, 8) in einem Schweigen, sondern die Tatsache, daß Gott selbst, wo es erwartet wurde, eine halbe Stunde lang nicht redet und nichts verkünden läßt. Und angespannt lauscht alles auf sein Wort zur Vollstreckung seines Willens.

Das Trishagion 4, 8—11.

Den ersten Hymnus lassen die vier Throngestalten ertönen, die wohl in der Auffassung des Sehers ihre religionsgeschichtlich ursprünglich astrale Bedeutung kaum mehr behalten haben, sondern, wie das Vorbild des Trishagion in Jes. 7 es nahelegt, wohl als Engelwesen von ihm verstanden sein werden. Er ist also nach dem alttestamentlichen Vorbild gebildet, aber durch den Zusatz: *ὁ ἦν καὶ ὁ ὢν καὶ ὁ ἐρχόμενος*, in die Form von drei Stichen gebracht, wie auch jede der drei Zeilen in sich wieder eine Dreiteilung aufweist. Dabei ist das hebräische *κύριος σαβαώθ* durch das hellenistische *παντοκράτωρ* ersetzt und das „alle Lande sind seiner Ehre voll“ fortgelassen.

---

[1]) Eine lastende Stille und ein himmlischer Gottesdienst dürften nicht in einem Schweigen eine Synthese finden.

[2]) Wenn Hadorn erklärt: „die bange Erwartung“, so ist das richtig beobachtet; aber nicht, wenn er hinzusetzt, „das anbetende Staunen, mit dem die himmlischen Bewohner auf das Wort warten, das Gott sprechen muß.“

Dieser Hymnus der vier Throngestalten wird als ein immerwährend ertönender Ausdruck der Anbetung aufgefaßt, wie die ihn einleitenden Worte, *καὶ ἀνάπαυσιν οὐκ ἔχουσιν ἡμέρας καὶ νυκτός*, bekunden und wie ihm auch die ihn ständig begleitende Proskynese der 24 Ältesten entspricht (V. 10). Als was das Trishagion aufzufassen ist, besagt seine inhaltliche Erklärung in dem Satze: *καὶ ὅταν δώσουσιν τὰ ζῷα δόξαν καὶ τιμὴν καὶ εὐχαριστίαν ... πεσοῦνται οἱ εἴκοσι τέσσαρες πρεσβύτεροι ἐνώπιον τοῦ καθημένου ἐπὶ τοῦ θρόνου καὶ προσκυνήσουσιν τῷ ζῶντι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων καὶ βαλοῦσιν τοὺς στεφάνους αὐτῶν ἐνώπιον τοῦ θρόνου λέγοντες·* Sie wird durch diese drei, der Dreiteilung des Hymnus entsprechenden, aus den späteren Hymnen entnommenen Akklamationssubstantiva: *δόξα, τιμή, εὐχαριστία,* bestimmt. Es ist dadurch eine inhaltliche Angleichung auch dieses Hymnus an die folgenden, im Akklamationsstil gebildeten deutlich gekennzeichnet.

δόξα, τιμή und *εὐχαριστία* wird man so zu verstehen haben, daß *δόξα* die Gott eigene Herrlichkeit, wie sie schon im Alten Testament gedacht ist, bezeichnen soll, während *εὐχαριστία* die Danksagung des Lobpreises, der ihm dargebracht wird, bedeutet; *τιμή* steht dann in der Mitte, das, was an ehrender Anerkennung Gott entgegengebracht werden kann, stärker in eine Verhältnisbeziehung des Ehrenden zum Geehrten setzend als *δόξα*. Alle drei Worte sind ein treffender Ausdruck für das, was eine Proskynese vor Gott an dieser Stelle nur bedeuten kann.

Auch diese ohne Mitwirkung der Menschenseelen gedachte, ewig unaufhörliche Anbetung Gottes in der Himmelswelt ist bei aller wunderbaren, majestätischen Größe und Ruhe des Bildes doch nicht ohne einen Ausdruck der Handlung in der Anbetung. Sie findet ihren Ausdruck in der symbolischen Handlung der Niederlegung der Kronen durch die 24 Ältesten vor dem Throne Gottes, die mit ihrer Proskynese verbunden ist, und in der Tatsache des Alternierens ihres Hymnus mit dem Trishagion der Throngestalten.

Der Hymnus 4, 11.

Ihr Hymnus ist nun ohne biblisches Vorbild ganz in dem eigentümlichen Hymnenstil der Apokalypse geschaffen. Auch er weist strenge Dreiteilung auf:

ἄξιος	κύριος	ϑεός
δόξα	τιμή	δύναμις
ἔκτισας	ἦσαν	ἐκτίσϑησαν.

Der etwas harte Bau des dritten Stichos erklärt sich eben aus dem Streben nach der durchgehenden Dreiteilung.

Durchaus sachentsprechend erscheint die ἄξιος-Akklamation nicht schon zur Eröffnung im ersten Hymnus des Trishagion, sondern da sie auch im sakralen Gebrauch ein liturgisch rechtliches Moment darstellt, erst in dem zweiten Hymnus, der auf den ersten respondiert, wodurch der erste seine rechtliche Anerkennung und Bestätigung in dem ἄξιος der 24 Ältesten erhält.[1])

Im Zusammenhang mit dem Preise Gottes als des Schöpfers,[2]) der hier besonders betont wird, erscheint in den hier verwendeten Akklamationssubstantiven noch die δύναμις als Inbegriff der machtvollen Energie Gottes. Dieser Hymnus ist für die positive Beurteilung der Welt und der Schöpfung durch die Apokalypse ein bedeutungsvolles Zeugnis. Die Welt ist ihr nicht nur Tummelplatz der Kräfte, die die satanische Verunehrung Gottes betreiben, und die darum stückweise der Vernichtung anheimfallen muß,[3]) sondern auch aus der Schöpfung steigt sein ständiger anbetender Lobpreis empor (vgl. auch 5, 13).

Der Hymnus 5, 9.

In einem gewissen Gegensatz zur majestätischen Ruhe der Anbetung Gottes steht der liturgisch lebhafter bewegte folgende Vorgang der Anbetung des Lammes. Das Lamm

---

[1]) Vgl. Peterson (wie oben S. 270, A. 4) zur rechtlichen Bedeutung der ἄξιος-Akklamation.

[2]) Zur Formulierung vgl. S. 262 u. 271 f.

[3]) Vgl. A. Schlatter, Theologie der Apostel S. 195.

erhält auf die Frage des Engels: *τίς ἄξιος* (V. 2), als das um seines Opfertodes willen allein würdige, den versiegelten Ratschluß Gottes über Sinn und Zukunft des Weltgeschehens zu enträtseln, dieselben Ehren der Anbetung wie Gott selbst in dem ebenfalls, wie vorher Gott (4, 11), ihm dargebrachten *ἄξιος-εἶ*-Hymnus. Doch zeigt dieser Hymnus in feinen Abwandlungen, daß er nicht so aufgefaßt werden darf, als ob diese Anbetung eine solche sein dürfte, die außerhalb derer stände, die Gott gilt. Die Ältesten fallen huldigend vor dem Lamme nieder,[1]) als es das Buch entgegennimmt, worin ihm vorwegnehmend schon für die Lösung seiner Aufgabe gehuldigt wird, die Gebete der Heiligen, also der irdischen Bekenner Jesu, vereinigen sich dabei mit ihrer Huldigung, was symbolisch durch die Schalen mit dem Rauchwerk (V. 8) angedeutet wird.

Mit derselben *ἄξιος*-Akklamation im Dustil, wie sie Gott dargebracht wurde, beginnt ihr Hymnus, der ausdrücklich als *ᾠδὴ καινή* gekennzeichnet wird. Die Heilstat des Lammes hat also ein besonderes neues Moment auch für den schon vorher immerwährenden Lobpreis Gottes geschaffen, das vordem nicht bestand. Der Hymnus ist dem Sinne nach zweigliedrig bzw. viergliedrig aufgebaut,[2]) und zwar in der Hauptsache im verbalen Prädikationsstile.[3])

Nimmt man das *ἄξιος εἶ*, wie es auch der folgende Hymnus (V. 12) nahelegt, einleitend als einen Stichos für sich, so erscheint folgender Aufbau:

Ἄξιος εἶ

1	*λαβεῖν τὸ βιβλίον*	*καὶ ἀνοῖξαι τὰς σφραγίδας [αὐτοῦ*
2	*ὅτι ἐσφάγης καὶ ἠγόρασας*	*τῷ θεῷ ἐν τῷ αἵματί σου*
3	*ἐκ πάσης φυλῆς καὶ [γλώσσης*	*καὶ λαοῦ καὶ ἔθνους*

---

1) *ἔπεσον ἐνώπιον τοῦ ἀρνίου.* Es heißt hier also nicht *προσεκύνησαν*, vgl. 4, 10; siehe auch S. 273.

2) Anders Lohmeyer z. St., der das Ganze als eine siebenzeilige Strophe auffaßt gemäß seiner Siebenertheorie.

3) Zum Ganzen dieser Rede- und Stilformen E. Norden, Agnostos Theos S. 143 ff.

[4] *καὶ ἐποίησας αὐτοὺς*[1]) *βασι-* *καὶ ἱερεῖς καὶ βασιλεύσουσιν*
[*λεῖς*[2]) [*ἐπὶ τῆς γῆς.*

Die Erlösungstatsache, die die neue Gemeinde Gottes geschaffen hat, ist es, die hier den anbetenden Lobpreis empfängt. Aber da im ersten *ἄξιος*-Hymnus das Prädikat *ὁ κύριος καὶ ὁ θεὸς ἡμῶν* (4, 11) schon Gott zugeteilt worden ist, wird es auch aus diesem Grunde hier vom Lamme nicht mehr ausgesagt.

Der Hymnus 5, 12.

Es folgt nun der aus sieben Akklamationssubstantiven bestehende Hymnus des großen Engelchors (V. 11) zu Ehren des Lammes, der auf den vorigen respondiert. Die *ἄξιος*-Einleitung ist diesmal im Erstil gehalten,[3]) aber alle Prädikate beziehen sich auf das Lamm und bringen gegen den vorigen Hymnus insofern eine inhaltliche Steigerung, als sie nicht bloß wie dort von dem Heilshandeln des Lammes die lobpreisende Aussage machen, sondern ihm direkt *δόξα* und *τιμή*, die ein Bestandteil der Anbetung Gottes sind (4, 11), darbringen. Zu den Gott schon vorher dargebrachten

---

[1]) Das *τῷ θεῷ ἡμῶν* ist dann mit A als späterer erläuternder Zusatz zu streichen. Will man es beibehalten, so kann man in dem Hymnus wie in 15, 3 f. auch ein zehnzeiliges Gebilde mit je zwei betonten Worten sehen:

[1] *Ἄξιος εἶ*
[2] *λαβεῖν τὸ βιβλίον*
[3] *καὶ ἀνοῖξαι τὰς σφραγῖδας αὐτοῦ,*
[4] *ὅτι ἐσφάγης καὶ ἠγόρασας*
[5] *τῷ θεῷ ἐν τῷ αἵματί σου*
[6] *ἐκ πάσης φυλῆς καὶ γλώσσης*
[7] *καὶ λαοῦ καὶ ἔθνους,*
[8] *καὶ ἐποίησας αὐτοὺς τῷ θεῷ ἡμῶν*
[9] *βασιλεῖς καὶ ἱερεῖς,*
[10] *καὶ βασιλεύσουσιν ἐπὶ τῆς γῆς.*

[2]) Mit v. Soden statt *βασιλείαν*.

[3]) Lohmeyer glaubt, daß für den Wechsel nur stilistische Gründe maßgebend seien. Aber es kann wegen der inhaltlichen Steigerung gegen den vorigen Hymnus hierin eine bewußte Feinheit liegen, die *δόξα καὶ τιμή* nicht in der direkten Anrede darzubringen. Das Maskulinum troß *ἀρνίου* im *ἄξιος* zeigt die relative Bedeutungslosigkeit des Bildes an sich.

Akklamationsrufen *δύναμις, τιμή* und *δόξα* gesellen sich jetzt noch in diesem Lammeshymnus *πλοῦτος, σοφία, ἰσχύς* und *εὐλογία,*[1]) alles Gott selbst eignende Güter, die die Anerkennung seitens seiner ihn anbetenden Geschöpfe fordern.

Dieser Hymnus weist die größte Ähnlichkeit mit dem in

7, 11 f.

auf, einem Engelhymnus, der mit ihrer tiefen Proskynese vor Gott verbunden ist. Dieser zeigt ebenfalls sieben Akklamationssubstantiva, nur daß statt *πλοῦτος* hier *εὐχαριστία* steht, ist aber im übrigen etwas anders gebaut. Die einzelnen Glieder sind durch je einen Artikel als einzelne mehr hervorgehoben, während in 5, 12 durch den einzigen Artikel, den nur das erste Glied *τὴν δύναμιν* besitzt, alle folgenden Glieder mehr als eine eng zusammengehörige Kette erscheinen. Die Einleitung für den Hymnus in 7, 12 ist statt des *ἄξιος* das *ἀμήν*. Es ist zugleich ein respondierendes *ἀμήν* auf den ganz kurzen, nur in einer einzigen Akklamationsformel bestehenden Siegeshymnus der unzählbaren Schar der Gemeinde,

7, 10,

der Gott und dem Lamme gilt. Hier erscheinen auch die Palmen in den Händen der den Anbetungshymnus Singenden. Aus der *σῶσον*-Akklamationsformel[2]) wird hier eine Akklamation mit *ἡ σωτηρία;*[3]) bezeichnenderweise wird die Huldigung eben nicht als Bitte, sondern durch die Nennung des vollendeten Faktums der Errettung ausgesprochen.

---

[1]) *εὐλογία* heißt Lob und Preis, nicht Segen, vgl. Bousset z. St. — Teilt man die diesen Hymnus einleitende Formel *ἄξιός | ἐστιν τὸ ἀρνίον | τὸ ἐσφαγμένον λαβεῖν* in drei Stichen ab, so kommt wieder ein $3 + 7 = 10$gliedriges Schema heraus; ebenso wie in dem ähnlichen Engelhymnus 7, 11, wenn man dort das einleitende und das abschließende *ἀμήν* als je ein Glied und das *τῷ θεῷ ἡμῶν εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων* wieder als ein solches zählt: $1 + 7 + 1 + 1 = 10$.

[2]) Vgl. Peterson a. a. O. S. 167.

[3]) Vgl. Hadorn z. St.

Der Hymnus 5, 13.

Wenn man nun nach der außerhalb der Reihenfolge des Textes erfolgten Besprechung dieser beiden Hymnen sich wieder dem organischen Aufbau des 5. Kapitels zuwendet, kann man an dessen letztem Hymnus beobachten, wie der Kreis der huldigenden Anbeter immer weiter ausgedehnt worden ist. Von den vier Thronwesen an zu den 24 Ältesten im 4. Kapitel bis zu ihrem vereinigten Chor im 5. Kapitel erweitert sich der Kreis von den Engelmyriaden jetzt zum allerweitesten Kreise, der auch die ganze Schöpfung noch mit einbegreift.[1]) Auch die Huldigung dieses Hymnus, den der Seher ertönen hört, gilt wie Gott selbst so auch dem Lamme.

Dieser letzte Hymnus aus diesem Bild der Siegesfeier und Inthronisation des Lammes ist wieder zwei- bzw. viergliedrig gebaut und richtet sich wie der in 9 ff. in eins an den, der auf dem Throne sitzt, und das Lamm. Als neues Akklamationssubstantiv neben *εὐλογία, τιμή, δόξα* erscheint hier *κράτος*.[2]) Die *εἰς αἰῶνα*-Akklamation in der neutestamentlichen Form: *εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων*, schließt das Ganze.

Mit dem Amen[3]) der vier Thronwesen und der damit verbundenen Proskynese der 24 Ältesten lenkt das großartig erhabene Anbetungsgemälde wieder in seinen innersten Kreis zurück.

Einer besonderen Überlegung für die Frage nach dem Gegenstand dieser Anbetung in den letzten drei Hymnen des 5. Kapitels bedarf noch das angliedernde *καί*, mit dem das Lamm im letzten Hymnus mit Gott zusammengefaßt wird:

---

[1]) In dem *πᾶν κτίσμα, ὃ ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ὑποκάτω τῆς γῆς* liegt der allgemein urchristliche Gedanke der Endhuldigung angedeutet.

[2]) In einer Doxologie findet es sich nur noch 1, 6 für Jesus verwendet.

[3]) In diesem Amen ist eine Sitte des urchristlichen Gottesdienstes unverkennbar. Vgl. 1. Kor. 14, 16.

τῷ καθημένῳ ἐπὶ τῷ θρόνῳ καὶ τῷ ἀρνίῳ.[1])
Dieses eigentümliche *καὶ τὸ ἀρνίον* findet sich im Hymnus 7,10 und in den Schlußkapiteln (21,22. 23; 22,1 u. 3) noch öfters. Soll es eine parataktische Nebeneinanderstellung von zwei gleichwertigen Größen bezeichnen? Offenbar doch nicht; denn allzu deutlich wird der Monotheismus hervorgehoben und *κύριος*-Titel und der Thron nur allein Gott gebührend zugeteilt. Und doch erhält das Lamm die gleichen Proskynesen und Hymnen? Die Bildhaftigkeit der Aussagen der Apokalypse bringt es mit sich, daß Gott und Christus nicht „ineinander", wie in der Regel in den theologischen Formulierungen des Paulus,[2]) sondern nur „nebeneinander" bezeichnet und deutlich gemacht werden können. Für die Anbetung aber und ihren realen Gehalt verschwindet dieses Nebeneinander des Bildcharakters und richtet sich identisch auf ein- und dasselbe Anbetungswürdige. Das, was Paulus klarer durch die *ἐν-Χριστῷ-* oder *διὰ-Χριστοῦ*-Formel aussagen kann,[3]) das kann der Apokalyptiker, nur mühsam mit der Unzulänglichkeit seiner bildhaften Darstellungsweise ringend, nur durch das *καί* wiedergeben. Dieses *καί* ist also kein parataktisches, sondern ein den Tatbestand näher erläuterndes.

Wie bei der Proskynese der Engel im Hebräerbriefe,[4]) so wäre auch hier zu fragen, ob nach den Aufstellungen Wetters[5]) eine Beziehung dieser Anbetungshymnen der

---

[1]) Die Schlüsse, die seinerzeit Eberhard Vischer, Die Offenbarung Johannis, eine jüdische Apokalypse, mit einem Nachwort von A. Harnack, T.U. II,3, Leipzig 1886, unter der Zustimmung Harnacks aus diesen Zusätzen: *καὶ τὸ ἀρνίον* zu 11,15; 15,3; 21,22. 23; 22,1. 3 für die Hypothese eines späteren christlichen Zusatzes in eine ursprünglich rein jüdische Apokalypse gezogen hat, müssen nach den neueren Arbeiten, die wie die Lohmeyers die strenge planvolle Einheitlichkeit der gestaltenden Hand des Verfassers herausgestellt haben, als abgewiesen gelten.

[2]) In den Briefanfängen zeigen seine Gnadenwünsche auch ein „Nebeneinander".

[3]) 2. Kor. 5,18 f. [4]) Vgl. S. 250.

[5]) G. P. Wetter a. a. O. (Altchristliche Liturgien) Bd. 1 u. a. besonders S. 5, 6, 8, 12, 21, 22, 171 ff. bis Schluß und Bd. II.

Engel vor dem Lamm auf die konkrete Situation einer Entnahme aus der Liturgie einer Eucharistiefeier Ursprung und Wesen dieser Hymnen nicht deutlicher klären könnte. Sind sie vielleicht in Beziehung zu bringen zu dem von Wetter aufgestellten Jubel- und Huldigungshymnus der Engel, der dann einsetzt, wenn der erhöhte Herr unter dem eschatologischen Gesichtspunkt, diesen aufnehmend und überdeckend, im Mysterium der Kultfeier der Eucharistie schon als gegenwärtig erschienen und von den feiernden Mysten erfahren wird?

Der ganze inhaltliche Charakter der Anbetung in diesen Hymnen würde durch diese konkrete Beziehung eine bestimmte Farbe erhalten, nicht nur eine allgemein liturgische, sondern eine liturgisch sakramentale. Sosehr die Anklänge an eine gottesdienstliche Form dieser Hymnen eine solche Beziehung nahezulegen scheinen, so spricht doch alles dagegen, die Gesichtspunkte und Formulierungen Wetters schon auf die Apokalypse zu übertragen. Sie sind vielmehr erst anwendbar auf das liturgische Material, auf das auch Wetter in der Tat sich beschränkt hat, von der Epoche an, in der sich in der spät nachapostolischen Zeit ein Wandel in der Anschauung von der Kultbedeutung der Eucharistie ankündigt, nicht aber schon auf die Zeit, in der noch prophetisches *πνεῦμα* wie in dem Apokalyptiker Johannes lebendig ist. In der Apokalypse zeigt sich eben noch nichts vom Ersatz der urchristlichen, wirklich rein eschatologischen Spannung auf die Parusie durch den kultisch gegenwärtigen Besitz der Mysterienfeier. Hier ist das Wort des Geistes noch kein magisches Wort festgelegter Ritualformen, sondern der Hymnus ein verschiedenen Situationen angepaßter, frei aufquellender Lobpreis; hier ist der Hymnus noch kein Wort, das Gott herbeiruft, die Epiphanie ermöglicht, sondern nur eine Reaktion im Lobpreis der Anbetung auf das, was Gott tut und was Gott vorerst getan hat; das Handeln Gottes ist stets das erregend Vorangehende. Der grundsätzliche Unterschied zu aller später einströmenden Mysterienpraxis ist deutlich genug; nicht von der Praxis des Bischofs, nicht von der Mysterien-

feier einer Gemeinde, sondern rein von oben her, vom Himmel aus, setzt die Aktivität ein, die alles in Bewegung setzt, die freie Aktivität Gottes, auf die die davon betroffene Menschheit letztlich keinen Einfluß hat. Auch die Seelen der Märtyrer werden noch beschieden zu warten (6, 11). Nun findet sich in der Apokalypse keine Spur einer Bezugnahme auf das Herrenmahl als Gemeindefeier. Will man mit Lohmeyer eine leise Beziehung in dem *δειπνήσω μετ' αὐτοῦ* (3, 20) auf das *δεῖπνον κυριακόν* annehmen, so widerspricht doch die hier vorausgesetzte Gemeinschaft des Herrn mit dem Einzelnen dem Wesen der Gemeindefeier; und so ist das Bild nur metaphorisch gebraucht. Die *μακάριοι οἱ εἰς τὸ δεῖπνον τοῦ γάμου τοῦ ἀρνίου κεκλημένοι* (19, 7) sind doch offensichtlich unter dem Bilde der synoptischen Hochzeitsgleichnisse und des Vollendungsmahles gesehen, aber nicht unter dem Bilde der Gemeindeeucharistie. In beide Stellen spielt übrigens noch besonders das Bild des himmlischen Bräutigams hinein. Und auch das *εὐχαριστία* in 4, 9 und im Hymnus 7, 12 [1]) hat mit der Eucharistie der Gemeindefeier des Herrenmahls ebensowenig etwas zu tun wie die Danksagung in glossolaler Rede (*εὐχαριστία* 1. Kor. 14, 16), auf die der den *τόπος τοῦ ἰδιώτου* Einnehmende das „Amen" sprechen sollte. Ist in dem Trishagion der Liturgie seit der ältesten Bezeugung im 1. Clemensbrief (V. 34) von jeher bis in das Benediktus und Hosianna aller späteren Liturgien und unserer Präfation stets die alttestamentliche Form aus Jes. 6, 3 verwendet worden, so ist die bewußte Abweichung von dieser Form in dem Hymnus 4, 8 zur hellenisierten Umgestaltung bemerkenswert, um so mehr als jede Beziehung auf Christus und das Lamm in diesem Hymnus, der ausschließlich Gott dargebracht wird, fehlt und damit auch die Beziehung auf die Engelhuldigung in der Eucharistie vermieden ist. Und gerade das Trishagion ist es doch, an das in der eucharistischen Liturgie sich die Anbetung im Hymnus der Engel knüpft, dem der Hymnus der Gemeinde korrespondierend

---

[1]) Vgl. S. 275, 279.

gedacht wird. Aber selbst wenn einige von den Hymnen der Apokalypse oder solche ähnlicher Art auch bei der Feier des Herrenmahls hätten gesungen werden können, so würde dann gerade ihre Ablösbarkeit aus diesem Zusammenhang und ihre Hineinstellung in einen ganz anderen Zusammenhang, aus der irdischen Gemeindefeier in die Vorgänge im Himmel zur Deutung der Endzeit, beweisen, daß ihnen eben noch nicht dieser an den bestimmten *τόπος* der Liturgien gebundene, entschieden kultisch sakramentale Charakter einer späteren Zeit anhaften kann, sondern daß im Gegensatz dazu das *πνεῦμα* der apostolischen Zeit die allein mächtig waltende und gestaltende Triebkraft ist. Das Pneuma, das die Anbetung der Gemeinde nicht nur auf die Feier des Herrenmahles zu konzentrieren trachtet, sondern das in jedem Zusammenkommen der Gemeinde und in allen Phasen ihres Gottesdienstes die Anbetung noch durchbrechen lassen kann. So im prophetisch geschaffenen Hymnus, in der prophetischen Offenbarung, im enthusiastischen Zungenreden, in der Verkündigung des Wortes und der Auslegung der Schrift, ja selbst in der katechetischen Unterweisung.[1]) Eine Anbetung, die sich spontan in einer Doxologie, in einem gemeinsamen Hymnus, im respondierenden Amen oder in anderen Akklamationen äußern konnte. So können es die Paulinischen Briefe, in denen bei allen möglichen Gelegenheiten, selbst inmitten paränetischer Imperative, Doxologien oder auch Hymnen, wie 1. Kor. 13 oder Phil. 2, 5 ff. oder Röm. 15, 9—13, hervorbrechen, deutlich machen. Gleichwohl darf ganz gewiß bei der Feier des Herrenmahls eine besondere Innigkeit der Anbetung in Haltung und Hymnus angenommen werden.

Der Hymnus 11, 15—19.

Wie der Hymnus in 7, 9 f., so respondiert auch in 11, 17 f. der mit einer Proskynese der Ältesten verbundene längere Hymnus auf einen voraufgehenden kürzeren, den ungenannte,

---

[1]) 1. Kor. 14, 26: *ὅταν συνέρχησθε ἕκαστος ψαλμὸν ἔχει, διδαχὴν ἔχει, ἀποκάλυψιν ἔχει, γλῶσσαν ἔχει, ἑρμηνείαν ἔχει.*

mächtige Himmelsstimmen (*φωναὶ μεγάλαι ἐν τῷ οὐρανῷ*) als brausenden Jubelruf erschallen lassen (V. 15), weil die nun restlos durchgeführte Königsherrschaft Gottes und seines Christus[1]) sich nunmehr in der Endvollendung über den *κόσμος*[2]) in alle Ewigkeit erstrecken wird.

Darauf folgt dann eben der längere Siegeshymnus (V. 17 f.), der vorwiegend prädikativen Verbalstil zeigt, anders als die bisherigen Hymnen. Er nähert sich mehr dem sonstigen Hymnenstil in orientalisch-hellenistischer, hieratischer Redeweise.[3])

Er beginnt mit *εὐχαριστοῦμέν σοι κύριε* und drückt hierin den anbetenden Dank für die im Folgenden genannten Groß- und Heilstaten Gottes von vornherein aus. Dem Sinne nach gliedert sich sein Aufbau in 12 Zeilen.[4]) Er ist also auch länger als die bisherigen in der Hauptsache aus den Akklamationen gebildeten. Er würde dann folgende Gliederung zeigen:

Εὐχαριστοῦμέν σοι, κύριε
ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ,
ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν,[5])
ὅτι εἴληφας τὴν δύναμίν σου

---

[1]) Vgl. wieder das *καί*.

[2]) *βασιλεία τοῦ κόσμου* findet sich nur hier allein im N. T. 5,10 (falls Lesart *βασιλεία* richtig) wird nur der Dank für die Königsherrschaft in der Gemeinde ausgesprochen. — „Der Singular *βασιλεύσει* läßt den Bezug auf Gott oder Christus gleichsam frei; denn beide sind für den Seher eine unlösliche Einheit" (Lohmeyer z. St.).

[3]) Wie auch Apg. 4, 24 f., Phil. 2, 6 ff. und die lukanischen Psalmen der Vorgeschichte.

[4]) Lohmeyer teilt diesen Hymnus in 14 Zeilen ein, er muß dann aber *ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν* auf zwei Zeilen verteilen, was in dem sonst ganz in zwei- oder dreigliedrigen Zeilen gebauten Hymnus nicht ohne Bedenken ist. An und für sich würde die 14gliedrige Einteilung gewiß vorzuziehen sein; ob eine Zeile schon früh verlorengegangen ist? Das *προφήταις* wird man am besten als Apposition zu *δούλοις* stellen und *φοβουμένοις τὸ ὄνομα* als einen Wortbegriff fassen.

[5]) Das *καὶ ὁ ἐρχόμενος* hinter *ἦν*, das nur einige Minuskeln 28. 36. 49. 79. 91. 95. 96. 2015. cop arm^{use} vg$^{cl.}$ bringen, ist sicher aus 1, 4. 8; 4,8 nachgetragen.

5 τὴν μεγάλην καὶ ἐβασίλευσας·[1])
καὶ τὰ ἔθνη ὠργίσθησαν
καὶ ἦλθεν ἡ ὀργή σου
καὶ ὁ καιρὸς τῶν νεκρῶν κριθῆναι
καὶ δοῦναι τὸν μισθὸν τοῖς δούλοις σου τοῖς προφήταις
10 καὶ τοῖς ἁγίοις καὶ τοῖς φοβουμένοις τὸ ὄνομά σου
τοῖς μικροῖς καὶ τοῖς μεγάλοις
καὶ διαφθεῖραι τοὺς διαφθείροντας τὴν γῆν.

Der Hymnus 12, 10—12.

Zu diesen beiden Siegeshymnen gehört, in seiner Art dem letzten ähnlich, auch der noch längere Hymnus der einen Stimme aus dem Himmel auf den siegreichen Kampf, der den Drachen aus dem Himmel stürzt,

ἄρτι ἐγένετο ἡ σωτηρία ...

„Der Hymnus, der in Sprache und Stil den Geist des Sehers verrät",[2]) wird wie der in 11, 15 nicht durch eine ausdrücklich genannte Proskynese eingeleitet.

Der Hymnus 15, 3 f.

Wenn auch bei der „Ode Moses des Knechtes Gottes und des Lammes", dem Preisliede der sieghaften Märtyrer an dem kristallenen Meere, das sie, Kitharen in den Händen haltend, zu Gott emporsenden, der Akt der Proskynese der Sänger nicht erwähnt wird, so wird doch gerade in diesem Liede auf die Endhuldigung aller Völker hingewiesen (*προσκυνήσουσιν ἐνώπιόν σου*). Und besonders dieser Hymnus ist ein locus classicus für das, was inhaltlich die Apokalypse und das gesamte Urchristentum unter der Proskynese verstehen, wenn er auch im Gegensatz zu den andern Hymnen voll=

[1]) Der Wechsel in der Stellung des Verbums, einmal am Satzanfang und dann wieder am Satzende, ist bewußtes Kunstmittel. Vgl. Zeile 4 gegen 5, 6 gegen 7, 8 gegen 9,

[2]) Lohmeyer z. St. Vgl. das *ἤκουσα*; zum erstenmal erscheint der Bericht des Sehers innerhalb der Vorgänge im Himmel in der ersten Person. Lohmeyer gliedert diesen Hymnus in 6 + 4 + 6 = 16 Zeilen. Man könnte ihn nach dem Sinn auch in 12 Zeilen gliedern.

ständig aus alttestamentlichen Wortwendungen aufgebaut ist.[1]) So zeigt er einen besonderen hymnodischen Typus, der seine Lieder nur unter reichlichster, wenn nicht ausschließlicher Verwendung alttestamentlichen Sprachguts gestaltet.[2]) Da schon vordem die eschatologische Deutung der Rettungstat Mosis und des Auszugs aus Ägypten auf die Ankunft im Jenseits traditionell feststeht,[3]) kann es nicht wundernehmen, daß die *νικῶντες ἐκ τοῦ θηρίου*,[4]) an dem kristallenen Meere stehend, das Lied Mosis und des Lammes singen, wie sich denn auch gerade hier die alttestamentliche Weise in Sprache und Formgebung in einem neutestamentlichen Verständnis kundgibt. Ordnet man die zehn Zeilen des Hymnus, die Lohmeyer feststellt, nicht wie er in drei Strophen zu 4 + 3 + 3 Zeilen, sondern zu 4 + 2 + 4 Zeilen, so sieht man auch deutlich den hebräischen Parallelismus membrorum in der Gedankenfügung dieser drei Strophen.

Was den Inhalt dieses Huldigungsliedes ausmacht, das bedeutet auch der Inhalt der Huldigung der Völker wie jeder Huldigung im urchristlichen Verständnis, nämlich die lobpreisende Anerkennung der *μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ*, wie sie hier im Beginn des Hymnus in anderer Formulierung genannt werden:

μεγάλα καὶ θαυμαστὰ τὰ ἔργα σου κύριε.

Die Huldigung schließt die Anerkennung ein, daß diese Machttaten Gottes und seine Führungen nicht nur Ausdruck einer souveränen Willkürherrschaft (*βασιλεὺς τῶν ἐθνῶν* 3), sondern, weil Gott allein heilig (*μόνος ὅσιος* 4) ist, auch gerecht und wahrhaftig sind (*δίκαιαι καὶ ἀληθιναὶ αἱ ὁδοί σου* 3). Und darum wird sich dem *δοξάζειν* Gottes, das ist

[1]) Belege vgl. bei Lohmeyer z. St.

[2]) So schon Apg. 4, 24 f. und die lukanischen Psalmen. Vgl. dazu und zur späteren Bedeutung dieses Stils Kroll, Hymnen bei Hennecke S. 597 und denselben in Hymnodik a. a. O. S. 38 f.

[3]) Belege siehe bei Lohmeyer z. St.

[4]) *ἐκ*, „weil sie aus dem Bereich des Tieres ausgezogen sind" (Lohmeyer).

der Anerkennung seiner *δόξα*, niemand entziehen können (V. 4), wie auch das Furchtmotiv dieser Huldigung (*τίς οὐ μὴ φοβηθῇ κύριε* V. 4) eine innere Klarheit und Ruhe vor dieser durch Gerechtigkeit bestimmten Alleinheiligkeit Gottes erhält. Aus der Verborgenheit, die er über dem Sinn des Geschehens walten ließ, traten diese Rechtstaten Gottes, als welche die *μεγαλεῖα* hier erscheinen, als Rechtstaten (*δικαιώματα*),[1]) die zugleich seine Rechtsurteile einschließen, in der Endvollendung nun in Klarheit zutage (*ἐφανερώθησαν*).

Der Hymnenaufbau 19, 1—8.

Wie in dem großen Eröffnungsbilde im 4. und 5. Kapitel sich in einer Art himmlischen Anbetungsdienstes die Hymnen zur liturgischen Komposition aufbauen, so ist auch das letzte Kapitel, in dem sie in der Apokalypse noch einmal verwendet werden, mit drei zusammengehörigen Hymnen besonders ausgestattet, ja es bildet den Höhepunkt dieses liturgischen Schaffens.

Der *ὄχλος πολύς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ* hebt mit dem ersten Hymnus als Introitus an, der einen Rückblick bietet auf die *μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ*, die in den *κρίσεις*, die als *ἀληθιναὶ καὶ δίκαιαι* gepriesen werden, schon offenbar geworden sind, insonderheit in dem Gericht über Babel (V. 2). Zu Beginn enthält er noch einmal die Akklamationen *σωτηρία, δόξα* und *δύναμις* (V. 1). Dazu aber hebt er an und schließt mit einem zum ersten Male gebrauchten, archaistisch feierlich klingenden Ruf, dem Halleluja. Es erscheint nur hier im Neuen Testament und stellt eine bewußte Schlußsteigerung dar.[2])

Wenn man das zweite Halleluja (V. 3), das in den Texten durch *καὶ δεύτερον εἴρηκαν* vom ersten Hymnus getrennt ist, zu diesem zieht, sieht man klar den siebenzeiligen Aufbau des Hymnus. Wie mir scheint, ist schon

---

[1]) Über *δικαιώματα* vgl. Lohmeyer z. St.

[2]) Da schon in der hellenistischen Synagoge bezeugt (Belege vgl. bei Lohmeyer), ist *ἀλληλουΐα* gewiß auch wie *ἀμήν* Bestandteil des urchristlichen Gottesdienstes.

durch eine frühe Verschreibung die falsche Stellung der jetzigen Wortfolge entstanden. Es wird zu lesen sein

... *ἐκ χειρὸς αὐτῆς.*
ἀλληλούϊα.
καὶ δεύτερον εἴρηκαν·

Nun folgt der zweite Hymnus *καὶ ὁ καπνὸς αὐτῆς ἀναβαίνει*[1]) ... Ein zweites Mal nehmen sie das Wort zu einem Rufe,[2]) der wohl nicht gerade einen Hymnus darzustellen braucht. Derartige Rufe zur Bekräftigung von etwas Gesagtem oder Gesungenem wird man sich als gottesdienstlichen Brauch des Urchristentums sehr wohl vorstellen können. Sie hatten die inhaltliche Bedeutung eines respondierenden Amen, wenn sie in einem kurzen Satze oder Rufe eine Zustimmung äußerten. Ein solcher Brauch könnte hier das Vorbild sein, auch wenn kein zweiter Chor oder eine andere Einzelstimme, sondern derselbe Chor dieses weiterführende Bekräftigungswort zur Unterstreichung des Gerichts über Babel äußert.

Nun setzt alternierend mit dem ersten Hymnus wieder die Proskynese der 24 Ältesten und der vier Throngestalten in ganz feierlicher Form ein (V. 4). Es ist die höchste und feierlichste Handlung einer Proskynese, die im Rahmen dieser Bilder möglich ist, weil sie von den Gott am nächsten stehenden Wesen ausgeführt wird. Jetzt wird der Gegenstand der Anbetung nicht bloß zurückhaltend durch den Ausdruck: *τῷ καθημένῳ ἐπὶ τῷ θρόνῳ*, wie früher bezeichnet, sondern offen Gott genannt: *καὶ προσεκύνησαν τῷ θεῷ τῷ καθημένῳ ἐπὶ τῷ θρόνῳ* (V. 4). Die Proskynese findet hier

[1]) Will man aber die jetzige Wortfolge beibehalten, so könnte man in dem *δεύτερον εἴρηκαν* nur eine Zeremonialnotiz sehen, wofür aber sonst ähnliche Bezeugungen fehlen dürften. Denn zu *καὶ ὁ καπνός* kann man das Halleluja schlecht ziehen wegen der unmöglichen Verbindung durch *καί*. Es könnte höchstens durch *ὅτι* mit einem folgenden Satze wie in Vers 6 verbunden werden. Die Schwierigkeiten, ob *καὶ ὁ καπνός* Bericht oder Hymnusstück zu 1 ff. sein soll, die auch Lohmeyer empfindet, lassen sich auf diese Weise am besten lösen.

[2]) Es ist zu beachten, daß es ausdrücklich *εἴρηκαν* heißt, nicht *λέγοντες* oder *ᾄδουσιν* wie sonst.

ferner ihren feierlichen Wortausdruck nicht nur wie bisher in dem Amen, sondern in dem noch hinzugefügten Halleluja, das respondierend aus dem ersten Hymnus aufgenommen worden ist.

Eine Einzelstimme — und auch hier sieht man wohl die Widerspieglung aus dem zeitgeschichtlichen urchristlichen Gottesdienste, in dem Brauche, daß ein einzelner Prophet oder sonstiger Charismatiker zum Lobe Gottes auffordern konnte, vielleicht auch der Bischof der kleinasiatischen Gemeinden — „geht“ diesmal „vom Throne aus“ (V. 5) in einem Hymnus, der wieder vierzeilig gegliedert ist (V. 5).

Der Hymnus 19, 5.

Er ruft sie alle (*πάντες*), die nur überhaupt anbeten können, die als *φοβούμενοι αὐτόν* die wahre Ehrfurchtsempfindung zur Anbetung im Lobe Gottes aufbringen können, weil sie ihm restlos ergeben sind (*δοῦλοι*), den jetzt allumfassenden Kreis der Anbetungsgemeinde, die Kleinen und die Großen, zusammen auf, den Lobpreis ihrer Huldigung darzubringen.

19, 7—8.

Und nun erklingt, wieder siebenzeilig gegliedert,[1]) mit dem Halleluja beginnend, ein gewaltig aufbrausender, jauchzender Schlußchor,[2]) in dem noch einmal die ganze Empfindung der Anbetung in den einzelnen Hymnen in gesammelter Kraft widerklingt in den erhaben wuchtigen Anbetungsrufen zu Beginn und den reicheren, satzartigen Schilderungen jubelnden, anbetenden Staunens zum Ausklang. Auch hier noch einmal die huldigende Feststellung,

---

[1]) Der Satz: *τὸ γὰρ βύσσινον τὰ δικαιώματα τῶν ἁγίων ἐστίν* zum Schlusse ist als Glosse zu streichen, weil er weder in den Rhythmus und Aufbau paßt noch auch eine richtige Erklärung der *δικαιώματα* bietet. Vgl. Lohmeyer z. St.

[2]) *ὡς φωνὴν ὄχλου πολλοῦ καὶ ὡς φωνὴν ὑδάτων πολλῶν καὶ ὡς φωνὴν βροντῶν ἰσχυρῶν*: in der Empfindung des Sehers (*ἤκουσα* 6!) hallt es noch lange nachtönend weiter; darum die Fülle dieser Klangformulierungen.

daß Gott die Königsherrschaft erhalten hat und die persönlich gelobte Anerkennung seiner *δόξα* (*καὶ δώσομεν τὴν δόξαν αὐτῷ* 7); aber das alles wird dann abgelöst und übertönt von den Sätzen jauchzenden Jubels und seliger Freude, von dem letzten Freudenton, mit dem der Hymnus schließt, von der Hochzeit des Lammes und dem prächtigen, reinen Hochzeitskleide.

Dem Höhepunkt dieser Anbetung entspricht es, daß der Seher selbst nach dem Schlusse des Gottesdienstes reiner Anbetung, sozusagen auf der Schwelle der Kirchtür den Ton dieses Jubels hörend, noch einen persönlichen feierlichen Abschluß erlebt in der Seligpreisung derer, die zu dieser Gemeinde berufen sind, und der Zusicherung, daß er wahre Worte Gottes vernommen habe (V. 9 f.), so daß er daraufhin dem Engel proskynierend zu Füßen sinkt.[1]

Mit diesem letzten großen Akkord des Hochzeitshymnus schließen die Anbetungshymnen der Offenbarung. Je mehr nun alles in die Handlung Gottes sich verdichtet, die, im Hymnus glaubensmäßig vorweggenommen, in drängenden Ereignissen rasch dem Ende zueilt, desto weniger hat der Seher Anlaß und Zeit, noch Jubelhymnen der himmlischen Gemeinde laut werden zu lassen. Das letzte große Bollwerk gottfeindlicher Macht irdischer Größe, Babel, ist gestürzt, nunmehr hat Gott allein das Wort, die überirdischen finsteren Gewalten völlig aus dem Wege zu räumen.

So ist ein letzter Hymnus, der noch folgt, kein Anbetungshymnus Gottes mehr, sondern eine himmlische Stimme von oben her, die das Los der Überwinder preist, das Gott ihnen bereitet hat (21, 3 f.).

---

[1]) Vgl. S. 257.

II. Das Johannesevangelium.

Von den drei Stellen, an denen im Johannesevangelium προσκυνεῖν gebraucht wird, bezeichnet es:

Die Wallfahrtsproskynese (12, 20).

Es dient hier zur Kennzeichnung der Hellenen,[1]) die sich unter denen befinden, die nach Jerusalem hinaufzugehen pflegten, um am Feste anzubeten.

W. Bauer übersetzt hier Ἕλληνες mit „Heiden". Nun ist, wie schon gezeigt wurde, auch eine Anbetung wirklicher Heiden unter den dafür maßgebenden Beschränkungen an und für sich gewiß möglich.[2]) Wenn hier diese Hellenen erwähnt werden, weil in ihnen die Vertreter der ἔθνη vor Jesus auftauchen, so können, wenn auch nicht Proselyten, so doch besser φοβούμενοι τὸν θεόν gemeint sein. Daß ganz unberührte Heiden sich den Wallfahrern angeschlossen haben sollten, um an heiliger Stätte in Jerusalem anzubeten, wird kaum die Meinung des Erzählers sein können.

Die Menschensohnproskynese (9, 38).

Den Vollsinn neutestamentlicher Anbetung gewinnt das Wort in der von Jesus selbst durch seine Frage und Selbstbezeichnung hervorgerufenen Proskynese des geheilten Blindgeborenen. Es ist hier keineswegs bloß eine Huldigung gemeint, die in Jesus einen Messias jüdisch beschränkter Auffassung sähe. Auch wenn die im übrigen gut bezeugte Lesart: υἱὸς τοῦ θεοῦ, die die Altlateiner, die beiden Syrer und der Alexandrinus bringen, nicht die ursprüngliche sein sollte,[3]) sondern die Frage Jesu im ursprünglichen Text: σὺ πιστεύεις εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου; gelautet haben sollte, so hat auch diese Formulierung den im Evangelium gemeinten Sinn einer Proskynese vor dem Gottessohn, für den „Menschensohn" nur ein verhüllendes Prädikat ist, getroffen. Da hier Jesus sein Ziel mit dem Blindgeborenen erreicht hat, erwähnt der

[1]) Vgl. W. Bauer (Lietzmanns Handb.) z. St., dort auch weitere Literaturangaben.

[2]) S. 113 f. [3]) Vgl. S. 187, A. 2.

Evangelist diese Proskynese ausdrücklich. Sie ist auch im Evangelium Johannis nicht als schweigende berichtet, sondern mit dem begleitend wortbetonten Ausdruck des Bekenntnisses *πιστεύω κύριε* verbunden; dieses Bekenntnis steht dem *προσεκύνησεν αὐτῷ* voran.

Im Gegensatz zu dieser vollwertigen, von Jesus angenommenen Proskynese wird eine Proskynese der Samariterin, die, wie noch zu zeigen sein wird, auch vorausgesetzt werden muß, weil unterwertig, vom Evangelisten nicht erwähnt.

Δός τῷ θεῷ δόξαν, so hatten die Pharisäer es von dem Blindgeborenen verlangt (V. 24); mit dieser Proskynese erfüllt er, nun an der Bedeutung Jesu wahrhaft sehend geworden, diese Worte in Wahrheit, freilich anders als die Pharisäer es gemeint hatten, die in Blindheit befangen bleiben, weil sie Jesu wahre Bedeutung nicht erschauen.

Ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ δεῖ προσκυνεῖν (4, 24).

Als Höhepunkt neutestamentlicher Ausdeutung dessen, was es mit der Anbetung im Sinne Jesu auf sich habe, gilt von jeher die Erörterung des Herrn über *προσκυνεῖν* im Gespräche mit der Samariterin.

Indessen sind gerade hier die Betrachter immer und immer wieder der Gefahr erlegen, irgendwelche eigene Begriffe von „Anbetung" in diese Worte einzutragen. Diese Stelle ist ja der locus classicus geworden für alle Meinungen von jeher, von Calvin[1]) bis in die jüngste Zeit, die Gottesdienst und kultisches Wesen der Religionen von irgendeinem spiritualistischen dogmatischen Begriff der Anbetung aus beurteilten, die von dieser Stelle, von der „Anbetung im Geist und in der Wahrheit", ihren Ausgangspunkt nahmen und ohne Rücksicht darauf, was die synoptische Tradition und das übrige der neutestamentlichen Überlieferung über eine Gesamthaltung Jesu zu diesen Fragen andeutet, hierin, wie die Quäker, ihre vorgefaßten Anschauungen als der Stellung Jesu entsprechend, begründet fanden.

---

[1]) Kommentar z. St.

Es ist überhaupt methodisch und sachlich unrichtig, dieses Wort von der Anbetung im Geist und in der Wahrheit zur Grundlegung eines modernen Gottesdienstbegriffs zu machen. Das muß zum gewissen Teil auch für „die prinzipielle Grundlegung des evangelischen Gemeindegottesdienstes“ in G. Rietschels Lehrbuch der Liturgik [1]) gelten, so Schönes und Richtiges er im einzelnen auch in den Abschnitten über „die Aufhebung des geordneten Kultus durch das Christentum“ (§ 4) und den „Kultus unter dem Gesichtspunkte der Anbetung“ an Hand seiner in manchem trefflichen Exegese über Joh. 4, 23 f. sagt.

Es gilt von dem durch spätere dogmatische Erwägungen oder religionsphilosophische Gedanken oder auch romantische und mystische Stimmungen mitbestimmten Begriffe der kultfreien „Anbetung“ im Geist und in der Wahrheit sich völlig frei zu machen und zu ergründen, was das Johannesevangelium bei den Samaritern für eine Anschauung von *προσκυνεῖν* voraussetzen kann, und was Jesus in dieser konkreten Situation seinerseits unter dem *προσκυνεῖν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ* versteht, sich klarzumachen. Wenn die Frau sagt: *οἱ πατέρες ἡμῶν ἐν τῷ ὄρει τούτῳ προσεκύνησαν· καὶ ὑμεῖς λέγετε, ὅτι ἐν Ἰεροσολύμοις ἐστὶν ὁ τόπος ὅπου προσκυνεῖν δεῖ* (V. 20), so kann unter *προσκυνεῖν* und einer etwaigen semitischen Entsprechung, etwa dem aramäischen סגד, nicht ein allgemeiner Begriff religiöser Verehrung verstanden sein, sondern nur die konkrete Proskynese. Das beweist die Bemerkung des R. Jischmael b. J. zu den Samaritern: „Ich beweise euch, daß ihr euch nicht gegen jenen Berg verneigt,

---

[1]) 1. Bd. Berlin 1900, S. 24 ff. und A. 2; 32, A. 13; 43, A. 2. S. 31: „An Stelle des äußeren Tempels tritt als Ort der Anbetung des Menschen pneumatische Innerlichkeit als der vom Geiste Gottes ergriffene wiedergeborene Geist des Menschen.“ Mit solcher „Innerlichkeit“ hat *προσκυνεῖν* nichts zu tun. Aber richtig: „Die Anbetung Gottes in Wahrheit ist die Anbetung Gottes in Christo.“ — Eben diesen Ausgangspunkt für seine Erörterungen und diese spiritualisierende Exegese von *ἐν πνεύματι* hat auch Franz Rendtorff, Die Geschichte des christlichen Gottesdienstes unter dem Gesichtspunkt der liturgischen Erbfolge, gewählt. Eine Grundlegung zur Liturgik. Studien zur praktischen Theologie. Gießen 1914. VII. Bd., Heft 1, S. 6 und A. 1.

sondern gegen die Götzenbilder, welche darunter liegen."[1]) Gerade durch den Gegensatz gegen den τόπος der Anbetung in Jerusalem mußte der Sekte der Samaritaner ihr eigener τόπος auf dem Garizim von ganz besonderer Wichtigkeit werden; daß der Tempel auf dem Garizim von Hyrkan 128 v. Chr. schon zerstört worden war, ändert nichts an dieser Tatsache, da der einmal durch die sakrale Proskynese geheiligte τόπος diesen Charakter für immer beibehält.[2])

Wenn nun aber die samaritanische Frau unter der rechten προσκύνησις ein wirkliches Sichverneigen oder Niederwerfen auf der heiligen Stätte versteht oder wenigstens die Gebetsrichtung nach dem Berge Garizim bei einer erfolgenden Proskynese für allein richtig hält und im engen religiösen Nationalstolz eine ebenso gedachte, nach Jerusalem orientierte Proskynese für falsch, wie kommt sie denn im Zusammenhange des Gesprächs gerade auf dieses Thema? Man versucht im allgemeinen bei der Erklärung dieser Stelle die Wendung, die die Frau dem Gespräche auf die Proskynese gibt, als ein bewußtes Ausweichen aufzufassen, weil ihr die unvermutete Berührung ihrer persönlichen Verhältnisse, die Jesus, selber das vorige Thema abbrechend, plötzlich in Angriff nehme, als ein Anstoßen an den wunden Punkt in ihrem Leben unangenehm sei und sie einer weiteren Erörterung darüber aus dem Wege gehen wolle.

Selbst Lothar Schmid, der neuerdings die Komposition der Samariaszene[3]) in ihrem Aufbau unter dem streng folgerichtig vom Evangelisten durchgeführten Schema der Enthüllung von Jesu Messianität (τίς ἐστιν ὁ λέγων σοι, V. 10)

---

[1]) Übersetzung von Th. Zahn, Komm. z. St. S. 244, A. 21. Vgl. die entsprechenden Parallelen in Strack-Billerbeck I, 549 α.

[2]) Bevor der Tempel in Jerusalem entstanden sei, haben nach samaritanischer Beweisführung die Erzväter (πατέρες), auf die sie so besonderes Gewicht legten, schon im Lande und auf dem Garizim geopfert, und Josua hat den Garizim, nicht Jerusalem, zur Opferstätte Israels bestimmt. Diese Tatsache verleiht dem τόπος den bleibend sakralen Charakter. Bekanntlich schlachten die Samaritaner bis zum heutigen Tage auf dem Garizim ihre Passahlämmer.

[3]) Zeitschr. f. neutestl. Wissensch. 1929, S. 148 ff.

entstanden sehen will, weiß hier als Überleitung nur zu sagen, daß die Frau die Gelegenheit benutze, um über eine zwischen Juden und Samaritern schwebende Streitfrage einen authentischen Bescheid zu erhalten. Als ob der Evangelist in frei geschaffener Komposition gerade eine samaritanische Frau einführen würde, um eine so ernsthafte theologische Frage zur Entscheidung zu bringen.[1])

Ganz abgesehen davon, ob gerade dieses Schema, das der Schriftsteller an den „nicht mehr zu ermittelnden Traditionsstoff herangebracht" habe, eine derartige, einzig und allein die Erzählung gestaltende Rolle in der Komposition spielt, — was gerade solche anscheinenden Sprünge im Gesprächsgang unwahrscheinlich machen; es müßte dann alles viel durchsichtiger vor dem Auge des Lesers aufgebaut sein — muß geurteilt werden, daß nicht aus einem Schema, sondern aus der Sache heraus, um die es hier geht, ein derartig modern empfundener psychologischer Grund wie das Ausweichen der Frau im Johannesevangelium für eine Überleitung nicht das Entscheidende sein kann, sondern daß eine tiefe innere Notwendigkeit die Verbindung herstellen muß. Nun sucht zwar auch Schmid seinem Grundschema, daß es sich um die Enthüllung des Messias handle, diese Wendung des Gesprächs von der rechten Anbetung dadurch unterzuordnen, daß die Bemerkung der Frau, der Messias werde das alles seinerzeit offenbaren, sich „als wohlbedachtes Mittel zur Erreichung dieses Zweckes" erweise. Aber diese Bemerkung, die, den Faden des Gesprächs seitens der Frau wieder abbrechend, erst am Ende dieses Gesprächsgangs von ihren Lippen fällt, als vorbedachtes Moment des Schemas anzusehen, erscheint jedenfalls viel weiter abliegend als eine Überleitung auf das Thema der Proskynese, die sich unmittelbar von selbst, an das Voraufgehende anknüpfend, ergibt. Und eine solche Anknüpfung ist vorhanden.

---

[1]) Vgl. auch ebenda S. 155: „Letztes Motiv für das Aufwerfen dieser Frage ist ihre Eignung für den Evangelisten als Sprungbrett zur Erreichung der letzten Etappe des Gesprächs, der Feststellung der Messianität Jesu."

F. L. Steinmeyer[1]) ist auf der richtigen Spur, wenn er die Überleitung zur Gesprächswendung in der Verwunderung der Frau sieht,[2]) und eine psychologische Deutung des Ausweichens auf ein anderes Thema ablehnt. Aber daß sie „betroffen und überrascht", ja daß „der Ausdruck der Erschütterung hier nicht zu stark ist" (S. 55), kann noch aus einem andern Hinweise als aus einer psychologischen Konstruktion erschlossen werden, der letzten Endes auch Steinmeyer wieder unterliegt. Das Staunen über die Enthüllung durch den „Blick des Propheten"[3]) in den wunden Punkt ihres Lebens, das sich in dem Ausruf äußert: *κύριε, θεωρῶ, ὅτι προφήτης εἶ σύ*, muß nach alledem, was in ähnlichen Fällen auf israelitischem und hellenistischem Boden bezeugt ist, auch hier unbedingt als Reaktionsausdruck der Frau mit der Gebärde der Proskynese verbunden gewesen sein, zumal der parallele wortbetonte Ausdruck in der „Anrede" an den Herrn vom Evangelisten angeführt wird.[4]) Die Gebärde ausdrücklich zu erwähnen, hat er einmal darum keine Veranlassung, weil sie selbstverständlich ist, sodann, worauf schon hingewiesen ist, weil *προσκυνεῖν* sonst im Evangelium nur von der bewußten Anbetung Gottes, bezw. des Gottessohns, gebraucht wird (S. 293) und diese Frau noch keineswegs aus solch einer Glaubenserkenntnis, wie etwa der Blindgeborene, vor dem

---

[1]) Beiträge zum Verständnis des johanneischen Evangeliums, II. Das Gespräch Jesu mit der Samariterin, Berlin 1887. Leider hat sich Schmid mit diesen auch für die Komposition des Ganzen höchst scharfsinnigen und bedeutsamen Ausführungen nicht auseinandergesetzt.

[2]) Ebendort S. 54 f. und 63.

[3]) Nicht als „Erweis der Allwissenheit", wie W. Bauer und Schmid vergröbernd sagen.

[4]) Das *θεωρῶ* ist in diesem *προσαγορεύειν* des Propheten wieder beachtlich, ebenso wie das betont ans Ende gestellte *σύ*. Auf das Sehen und Schauen als Begleitmotiv des *προσκυνεῖν* ist verschiedentlich oben aufmerksam gemacht worden. Sie sieht den Gegenstand, der die Proskynese erheischt, vor sich. Sie erklärt nicht bloß, etwas zu „merken", wie wir es heutzutage ohne die entsprechende Gebärde ausdrücken würden. Das *σύ* am Ende kann den Nebenton der besonderen Verwunderung haben: Gerade du ein Prophet, und doch ein Jude!

Menschensohn huldigt. Indessen hat die Proskynese der Samariterin, wie sie vorauszusetzen ist, doch mehr zu bedeuten als etwa die Proskynese der ehrfurchtsvollen oder dankbaren Begrüßung eines Rabbi. Sie liegt vielmehr auf der Linie der Proskynesen vor den alttestamentlichen Propheten, in denen sich Gott besonders offenbart hat,[1]) und entspricht genau der Proskynese, die Paulus bei dem *ἰδιώτης* voraussetzt, der in die urchristliche Gemeindeversammlung kommt und dem das dort waltende prophetische Charisma des Geistes den inneren Zustand (*τὰ κρυπτὰ τῆς καρδίας*) aufdeckt wie hier der Frau (*ἃ ἐποίησα*, V. 39). Was Paulus hier als ganz selbstverständliche Reaktion erwartet, sollte vice versa gerade auf samaritischem Boden und noch dazu seitens einer Frau unbedingt vorausgesetzt werden müssen, als der Eindruck die Samariterin überwältigt, vor einem Propheten zu stehen. Wenn sie indessen die Proskynese in unwillkürlicher erster Aufwallung ihres betroffenen Staunens reflexmäßig vollzogen hat, so muß sie als Samariterin, die im Verlaufe des Gesprächs ihre nationale und religiöse Sonderheit bereits bewußt zur Schau getragen hat, doch gerade über dem Akt ihrer Proskynese wieder stutzig werden, wenigstens muß er ihr zu denken geben. Ein Jude, und gerade er ein besonderer Gottesmann?[2]) Und notgedrungen muß ihr das ganze schwere Problem ihres Volkes, die Proskynese an dem rechten *τόπος*, gerade jetzt sich auf die Lippen drängen. Und das ist kein „Ausweichen" ihrerseits, sondern eine aus den natürlichen Umständen des Gesprächs sich folgerichtig ergebende Weiterführung des Dialogs. Und ebenso

---

[1]) S. 115 f.

[2]) Gerade auf samaritanischem Boden war ja die Geneigtheit groß, besondere Propheten anzuerkennen (Simon Magus, Dositheus; vgl. das schon erwähnte Celsusfragment bei Origenes, S. 190, A. 3. In diesem Zusammenhang ist auch das artikellose *προφήτης* in der Antwort der Frau beachtlich), aber diese waren immer Samaritaner. Zu sehr war Abneigung und Haß gegen alles Jüdische im Volksbewußtsein eingegraben, als daß man unbefangen und ohne inneren Zweifel von einem Juden hätte einen religiösen Eindruck hinnehmen können.

folgerichtig kann auch Jesus gerade diesen Faden weiterführen.[1])

Wohl hat ihn die Samariterin als Propheten anerkannt, und wohl hat sie vor ihm gehuldigt, aber sie soll noch „Größeres schauen" (1, 50) als den prophetischen Blick seines Geistes, sie soll von einer Proskynesis hören, die die, zu der sie bisher fähig war, weit in den Schatten stellt. Darum geht er auf das allgemein gestellte Problem der Anbetung am rechten *τόπος* ein, ohne es aber bloß allgemein zu erörtern.

Wird in der Bemerkung der Frau über den *τόπος* des *προσκυνεῖν*, nachdem sie religiös erschüttert ist, zugleich ihre ganze innere Hilflosigkeit offenbar, mit der sie auf der Grundlage ihrer bisherigen Religion das rätselhaft Neue nicht meistern kann, das sie in diesem Propheten ahnt und das eine Verurteilung ihres bisherigen Lebens bedeutet, so

---

[1]) Auch Steinmeyer ordnet aufs scharfsinnigste das ganze Gespräch einer von vornherein gefaßten Absicht Jesu unter. Aber es ist bezeichnend, daß auch er wie Schmid (S. 153) jede seelsorgerliche Beeinflussung der Frau auf das strikteste ablehnt (S. 21 u. ö.). Schmid mit W. Bauer (Komm. z. St.), weil der Dichter oder Bearbeiter der Erzählung die Frau nur dazu gebrauche, die „Allwissenheit Jesu zu offenbaren" und sich „über die wahre Gottesverehrung auszusprechen" (Bauer zu V. 16: „seelsorgerliche Feinheiten sind nicht zu beobachten"), Steinmeyer aber, weil Jesus bei seiner Absicht der Samaritermission von vornherein die Frau zur Sendbotin seiner Prophetenoffenbarung benutzen wolle. Nun kann man zwar Steinmeyer darin recht geben, daß er die herkömmliche Erklärung des Befehls Jesu: *φώνησον τὸν ἄνδρα σου*, als einer bloß scheinbaren, nicht ernstlich gemeinten Weisung Jesu ablehnt. Diese Weisung kann ganz ernst gemeint sein. Aber man begreift letzten Endes bei der ganzen Konstruktion Steinmeyers doch nicht recht, warum es Jesus nicht viel einfacher hätte haben können, sofort mit den Jüngern nach Sychar zu gehen und den Samaritern selbst zu predigen und ihnen sich zu offenbaren. Ein solches bloßes Benutzen eines Menschen wie eine Sache, ja ein Rechnen und fast Spielen mit ihm für einen andern Zweck kann nie die Meinung des Evangelisten — die des Herrn selbstverständlich erst recht nicht — gewesen sein. Man hat hier eben beides zu sehen, die persönliche Barmherzigkeit, die dem Einzelnen in seiner Not bei einer Begegnung hilft, aber diese Hilfe doch für einen weiteren Kreis fruchtbar werden läßt (vgl. die Lazarusperikope und auch Mark. 5, 19).

will die Antwort Jesu sie abermals unter dem Gesichtspunkt der rechten Anbetung vor dieses Neue stellen. Nicht so als vor ein Anderes, daß sie etwa nun eine Verurteilung ihrer bisherigen Proskynese darum zu gewärtigen hätte, weil sie sich der jüdischen anbequemen solle, wie sie es vielleicht als Forderung eines „jüdischen Propheten" erwartet hatte. Denn die Juden forderten für die Aufnahme eines Samaritaners zum Proselyten die Verleugnung des Berges Garizim.[1]) Statt dessen empfängt sie ein neues prophetisches Wort. Was die Streitfrage selbst anlangt, so läßt Jesus eine Entscheidung über den *τόπος* zugunsten des einen oder des andern überhaupt beiseite; aber doch stellt er sich grundsätzlich auf die Seite der jüdischen Offenbarung, nicht, was den Anbetungsort, sondern was die Erkenntnis des Gegenstandes der Proskynese anlangt. Aber dieser Gegenstand wird bei der Vergleichung zwischen dem samaritischen und jüdischen *προσκυνεῖν* absichtlich ohne Namen in einer gewissen Unbestimmtheit durch das Neutrum bezeichnet (*ὃ οὐκ οἴδατε … ὃ οἴδαμεν*, V. 22). Jesus stellt sich darum auf die Seite des jüdischen Wissens um den Gegenstand der Anbetung, weil die verheißene Rettung (*σωτηρία*), die auch die Samariterin braucht, ihren Ausgangspunkt von dieser Seite her nimmt, nicht weil etwa die Juden im alleinigen Besitze des Gegenstandes der Anbetung wären — ein solcher Gedankengang scheidet vollkommen aus.[2]) Nicht statutarisch-dogmatisch in einer Art rabbinischer Lehrentscheidung über Gott, den Tempel und die Stellen der Thora, wie sie in der Behandlung dieser Frage etwa üblich war, sondern soteriologisch

---

[1]) Vgl. Strack-Billerbeck I, S. 548 g. Tr. Kuth 2 (36): „Von wann an nimmt man die Samariter als Proselyten auf? Wenn sie den Berg Garizim verleugnen und sich zu Jerusalem und zur Auferstehung der Toten bekennen."

[2]) Gegen W. Bauer z. St., der das *ἡμεῖς* auf die Christen bezieht und mit dem ihm „schlechthin unverständlichen" *ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων* dann nichts anzufangen weiß. Aber auch nach dem Johannesevangelium kann sich Jesus, der für die Reinheit des Tempels als des Hauses seines Vaters kämpft, durchaus im Plural hier mit den Juden zusammenschließen.

mit Beziehung auf das verheißene Heil wird die Frage zur Entscheidung gebracht. Und zwar auch hierin nicht wissensmäßig, sondern glaubensmäßig, nicht so, als ob es nun einer Willkürentscheidung anheimgestellt sei, sich auf die eine oder andere Seite zu schlagen, sondern so, daß die rechte Anbetung gänzlich und allein von einer Verfügung dieses wahren Gegenstandes der Anbetung selber erwartet werden muß. Denn dieser Gegenstand sucht seine Anbeter selbst (V. 23). Und in dem prophetischen Ausblick wird einerseits die Proskynese, die noch zurzeit an den *τόπος* auf dem Garizim oder in Jerusalem gebunden ist, von diesen Bindungen beschränkt gesehen und in aufblitzend vorbeleuchteter Deutung „der Vater" nun mit diesem seinem Namen als Gegenstand der Anbetung offen bezeichnet; anderseits wird das hier weissagend eschatologisch Gefaßte[1]) gleichzeitig als schon jetzt realisierbares Anbeten erklärt in dem *καὶ νῦν ἐστιν.*[2]) Und zwar darin realisierbar, daß ein solches *προσκυνεῖν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ*, eine solche Anbetung im Geist und in der Wahrheit, nach dem Willen des Vaters stattfinden muß (*δεῖ*), weil der Vater solche sucht, die diese Anbetung vollbringen können. Wer also in dem höchsten Ernst, den ein solches *προσκυνεῖν* in sich schließt, anbeten will, der muß *ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ* sein.

Aber was ist damit gemeint? Heißt die im Geist geforderte Anbetung wirklich darum eine solche, weil Geist hier im Gegensatz zum Fleisch oder „im Gegensatz zu bestimmten Örtlichkeiten, zu Gebäuden, zu sinnlich wahrnehmbaren Hand-

---

[1]) Inwieweit hier die Zerstörung Jerusalems als vaticinium ex eventu verwertet ist, steht hier nicht zur Erörterung. Das Futurum *προσκυνήσετε* ist grundsätzlich eschatologisch; es war auch bei der Niederschrift des Evangeliums noch nicht voll erfüllt.

[2]) *καὶ νῦν ἐστιν* ist keine „Selbstkorrektur" (so W. Bauer), sondern eine treffende Formulierung der Doppelaussage über das eschatologisch gesehene Faktum, die zu dem *ἔρχεται ὥρα* (mit futurischer Bedeutung, Blaß-Debrunner § 323) in Wechselwirkung steht. „Der überräumlichen Unsichtbarkeit Gottes (Geist) entspricht als zukünftige Kultform das Anbeten ‚in Geist und Wahrheit', wie es in Jesus als dem Christus bereits Wirklichkeit ist", O. Schmitz, Art. Gebet (III A) im N. T. RGG.², Sp. 882.

lungen“ als eine davon frei gewordene Haltung menschlicher Innerlichkeit gesehen wird? Bedeutet ἀλήθεια den Gegensatz zu der Tatsache, daß, „auf das Ganze des gemeindlichen Gottesdienstes gesehen, eine Unwahrheit“ in der Beteiligung „zahlloser Heuchler“ mit ihm gegeben ist?[1]) Dann wäre das prophetische Wort also erst — man kann auch sagen schon — mit dem Ende des Kultus in Jerusalem in Erfüllung gegangen, als der Tempel in Asche gesunken war? Wobei immer noch die Tatsache, daß die Samaritaner noch bis zum heutigen Tage ihre Passahlämmer auf dem Garizim schlachten, dieser Deutung ein schwerer Stein des Anstoßes bleiben müßte.

Die Samariterin hat offenbar besser verstanden, um was es sich hier handelt, als viele ihrer Ausleger, wenn sie die Worte des „Propheten“ ganz auf eine konkrete Person hin erfüllt sieht, nämlich auf den Messias.

Aber hier ist es notwendig, auf das Ganze des Gesprächs einen Rückblick zu werfen. Es hat seine eigentümliche Bedeutsamkeit und Tiefe aus einer alltäglichen Situation genommen, als Jesus zu Beginn das Wort vom lebendigen Wasser (ὕδωρ ζῶν) sprach. Was meinte er damit? Zahn führt eine Reihe von Gegengründen an gegen die Annahme, daß Jesus das Bild vom Wasser auf sich selbst bezogen habe, sieht aber den Heiligen Geist durch das Wasser bezeichnet.[2])

[1]) So Zahn z. St. Vgl. auch die Exegese von W. Bauer z. St.: „Ungehemmt durch alle, dem Bereiche der σάρξ angehörigen Fesseln, die ihn an heilige Zeiten, Orte, Zeremonien binden könnten, wird der wahrhaftige Anbeter einer rein innerlichen geistigen Gottesverehrung obliegen. Diese Verehrung ist eine solche in Wahrheit, weil sie der wahren Gotteserkenntnis entspricht.“ Bei dieser Auffassung kann man allerdings die angeführten Parallelstellen aus dem Alten Testament, aus Cicero und Philostratus mit dem hier Gesagten auf eine Fläche bringen. Aber wo steht denn hier etwas von dem griechisch empfundenen Gegensatz zwischen σάρξ und der Idee des Geistes?

[2]) Vgl. 3, 5; 7, 37—39. Man könnte zur Stützung einer solchen Exegese auch auf die von Strack-Billerbeck II 434 b angeführten Beispiele verweisen, wonach rabbinische Gelehrsamkeit das Wasser etliche Male auf den Heiligen Geist gedeutet hat.

Wie aber hier die Erörterung über die Gabe lebendigen Wassers in einen engen unablöslichen Zusammenhang gebracht ist zur Person dessen, der sie allein geben kann und will, von dem die Frau aber nicht weiß, was seine eigentliche Bedeutung ist (*τίς ἐστιν ὁ λέγων σοι*, V. 10), so ist es jetzt (V. 23) offenbar die rechte Anbetung: *ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ*, die in einem unablösbaren Zusammenhang mit seiner Person gesehen wird. Die Samariterin hat so weit verstanden, daß die eschatologische Erfüllung des Prophetenworts sich auf die Person des Messias beziehen müsse und eben nicht auf eine neue Art von Proskynesis, die ohne einen bisherigen *τόπος* und ohne die bisherigen Zeremonien vor sich gehen könne. Die wäre ja auch überall in der Welt da zu erlangen, wo man Gott nicht mehr in Gebäuden und unter Opfern und Riten anbetete, sondern in „geistiger", in „innerlicher" Weise.

In derselben Art eschatologischer Redeweise, wie der Herr vom Kommen der Stunde sprach (*ἔρχεται ὥρα*), gibt auch entsprechend die Frau ihr Verständnis kund, daß die Erfüllung dieser Stunde im Messias beschlossen liegt: *Οἶδα ὅτι Μεσσίας*[1]) *ἔρχεται* (V. 25). Und „uns", sagt sie, den Samaritern also, „wird er alles verkündigen". Dem *νῦν ἐστιν* seines prophetischen Wortes entsprechend, kann nun der Herr zu ihrem Bekenntnis zum Glauben an die Erwartung des kommenden Messias in seiner Selbstbezeugung, dem *ἐγώ εἰμι ὁ λαλῶν σοι* (V. 26), das in seiner messianischen Verkündigung bereits realisierte Moment hinzufügen.

Gerade dieser Frau kann Jesus selbst nach dem, was vorangegangen ist, die Eröffnung, in dem *ἐγώ εἰμι*, machen.[2]) Weil dieses *ἐγώ εἰμι* den Satz der Frau, daß der Messias die rechte Proskynese verkünden werde, im ganzen bejaht, steht es mit der Ausführung über das *προσκυνεῖν ἐν πνεύ-*

---

[1]) Über den תהב der Samaritaner, der allerdings erst in späterer Zeit bezeugt ist, vgl. Zahn und die andern Kommentare. Vgl. auch die von Zahn erörterte Möglichkeit einer Beeinflussung samaritanischer Erwartung durch den jüdischen Messiasglauben.

[2]) Vgl. 1, 45 ff.

ματι καὶ ἀληθείᾳ in unablöslichem Zusammenhang. Es ist nicht so, daß alles Bisherige nur Hilfskonstruktionen wären und daß die Frau die Aussage vom Messias jetzt, womöglich wieder flüchtig ablenkend, bloß machen müßte, nur damit Jesus „Gelegenheit zu einem Selbstzeugnis" hätte. Es ist auch nicht so, daß drei Themata, das vom lebendigen Wasser, das vom persönlichen Eheschicksal der Frau[1]) und das von der rechten Proskynese im Geist und in der Wahrheit, jedes mit einer eigenen ursprünglichen Sonderbedeutung, zusammengearbeitet sein könnten zu diesem Dialog. Diejenigen Erklärer, die in dem Aufbau des Ganzen ein geschlossenes Gefüge sehen, haben in der Beobachtung eines solchen an sich schon recht. Aber die Einheitlichkeit des Aufbaus und des Strebens zum Ziel des Gesprächs in der Gedankenführung kann schwerlich nur durch ein an die drei Gesprächspunkte herangebrachtes Schema ermöglicht worden sein, sondern hier erhebt sich die, in diesem Zusammenhang allerdings nicht zu erörternde Sonderfrage, ob diese Einheitlichkeit nicht aus der Sache eines der Wirklichkeit abgelauschten Gesprächs weit eher verständlich wird.

So hat denn das Gespräch zwei große Angelpunkte, das Geheimnis der wahren Bedeutung Jesu, das sich immer mehr entschleiert, und die Frage nach der rechten Pros-

---

[1]) Auch in der plötzlichen Weisung Jesu an die Frau, ihren Mann herbeizurufen, vermag ich nicht ein bloßes Abbrechen eines nicht zum Ziel gekommenen Gesprächsganges und einen darum notwendigen ganz neuen Ansatz zu sehen. Es ist vielmehr eine durchaus konsequente johanneische wie auch synoptische Gedankenfolge auch hier wirksam, daß durch schlichtes Tun und Halten der Gebote der Erweis erbracht wird, ob jemand erkannt hat, ob Christus von sich selber redet oder von Gott; vgl. 7, 17, auch Mark. 10, 19; Matth. 19, 17; 7, 17. Dazu von Dobschütz, Zum Charakter des 4. Evangeliums, Zeitschrift für neutest. Wissenschaft 1929, S. 173 f. — Die Frau kann das Wasser des Lebens, um das sie zwar verständnislos aber eben doch gebeten hat, nicht anders erhalten, als daß ihr klar wird, es geht hier nicht um Magie, sondern um praktische Erfüllung des Willens Gottes im sittlichen Leben. Da es das Nächstliegende ist, daß ihre praktischen, sittlichen Probleme und Aufgaben auf dem Gebiet ihrer Ehe anzugreifen sind, läßt Jesus den Mann rufen und erkennt dann aus ihrer Antwort mit „prophetischem Blick" (Steinmeyer) das Weitere.

kynesis, und beide fallen dann schließlich in ein und dasselbe Verständnis zusammen. Auch das Verständnis des *προσκυνεῖν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ* ist mit dem Verständnis Jesu erst gegeben.

Πνεῦμα und *ἀλήθεια* sind im Johannesevangelium im allgemeinen keine von der Person Jesu ablösbaren Begriffe allgemeiner Art, die ein Sonderdasein ohne ihn führen könnten, und an dieser Stelle durchaus nicht. Sie stehen auch hier in einer lebendigen Wechselwirkung zu seiner Person. Wenn er an die Stelle der Bedeutung des bisherigen *τόπος* die Anbetung *ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ* setzt,[1]) so ist das der entsprechende Ausdruck für die paulinische Anschauung vom *πνεῦμα υἱοθεσίας*, das aus dem *ἐν Χριστῷ*-Verhältnis heraus die rechte Anbetung ermöglicht.[2]) An Stelle des *τόπος* tritt also Christus selbst. So berührt sich dieser Gedankengang vom *τόπος* des *προσκυνεῖν ἐν ἀληθείᾳ*, der in einen eschatologischen Ausspruch gefaßt wird,[3]) mit dem eschatologischen Ausspruch Jesu über den Tempel und die mit seinem Schicksal verknüpfte Bedeutung seiner Person bei der Tempelreinigung (2, 19).[4])

Auch das *πνεῦμα ὁ θεός* erhält seine Beleuchtung durch das unmittelbar folgende *ἐγώ εἰμι*. Nur das von Gott selbst stammende *πνεῦμα*, das Christus allein senden und vermitteln kann, das in ihm schon mächtig ist, schafft die Möglichkeit einer solchen Beziehung zu Gott, wie ein *προσκυνεῖν ἐν*

---

[1]) Dafür, daß einer Samariterin eine solche Einordnung von *Μεσσίας*, *πνεῦμα* und *ἀλήθεια* aus dem zeitgeschichtlichen Empfinden verständlich sein könnte, zeugt die Bemerkung des Celsus von den Propheten, die Glauben an ihre Person fordern und an ihre Verkündigung: *ἐγὼ ὁ θεός εἰμι ἢ θεοῦ παῖς ἢ πνεῦμα θεῖον* (Orig. VII, 8 f.). Vgl. auch die samaritanische Gnosis.

[2]) Vgl. S. 199 f.

[3]) *ἔρχεται ὥρα ... ὅτι οἱ ἀληθινοὶ προσκυνηταὶ προσκυνήσουσιν* (23). *ἔρχεται ὥρα, ὅτε οὔτε ἐν τῷ ὄρει τούτῳ οὔτε ἐν Ἱεροσολύμοις προσκυνήσετε* (21).

[4]) Vgl. S. 183. „Die Fassung des Herrenwortes 2, 19 ... verdient gewiß den Vorzug vor der bei Mark. 14, 58; 15, 29", E. v. Dobschütz, Zeitschrift für neutest. Wissenschaft 1929, S. 169.

πνεύματι (V. 24) sie notwendig voraussetzt. Daß Gott *πνεῦμα* ist, das macht überhaupt erst eine Beziehung zwischen ihm, dem Angebeteten, und dem Anbeter möglich durch das Ergriffensein vom *πνεῦμα*, das durch die Person Jesu erfolgt. Da für Johannes auch eine Gleichsetzung der Bedeutung Jesu mit der *ἀλήθεια* gegeben ist,[1] hat inhaltlich dieses *ἐν πνεύματι* dieselbe Bedeutung für die Anbetung wie die paulinische Formel *ἐν Χριστῷ*. Wie auch Paulus dasselbe meint, wenn er von Christus sagt: *ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν* (2. Kor. 3, 17).

Was hier mit *ἐν πνεύματι* gemeint ist, ist darum völlig entgegengesetzt einer Auffassung, die hier eine Anbetung reiner Geistigkeit des Menschengeistes verstehen will, eine geistvolle Gottesanbetung, die sich frei gemacht hat von den unterwertigen „falschen Zeremonien", eine Anbetung in der Art des Begriffs der Aufklärung, spiritualisiert zu einem idealistischen Begriff reiner Meditation, oder eine Anbetung romantischer Art reinen schwelgenden Gefühls oder die Anbetung der mystischen Ekstase. Anbetung gewinnt hier vielmehr ein ganz konkretes Verhältnis zu Christus, in dem allein eine Anbetung des Vaters möglich ist. Sie wird in der *σωτηρία* den Menschen geschenkt, die Gott sucht (*ζητεῖ*) und die sich dem *πνεῦμα* und der *ἀλήθεια* Christi öffnen und nun keine Anbetung mehr erdenken oder machen, sondern in einem innerlichen Müssen von Gott selbst dazu angetrieben werden. Durch die *ἀλήθεια* Christi, deren Erfassung sie selbst in die Wahrheit versetzt, so daß sie *ἐν ἀληθείᾳ* sind, werden sie zu *προσκυνηταὶ ἀληθινοί*, zu wirklichen Anbetern.[2] Der

---

[1] Vgl. 14, 6: *ἐγώ εἰμι . . . ἡ ἀλήθεια.*

[2] *προσκυνητής* im N. T. hier an einziger Stelle ist ein sehr seltenes Wort und in der vorchristlichen Gräzität direkt nicht nachgewiesen. Doch hat A. Deißmann, L. v. O. 1925⁴, S. 79 f. auf die sichere Vermutung hingewiesen, daß sein Vorkommen in der syrischen Inschrift von Baitokaike bei Apamea aus dem dritten nachchristlichen Jahrhundert (Dittenberger, Or. 262, 21), durch die älteren Urkunden, die in diese aufgenommen sind, darunter ein dem Augustus übersandter Beschluß mit den Worten: *τοῖς ἀνιοῦσει* [Cremer: *ἀνιοῦσι*] *προσκυνηταῖς* als Ausdruck vorchristlicher Gräzität bezeugt ist. Moulton-Milligan, sub voce *προσκυνητής*, erwähnen

Anbeter als solcher wird hier nicht für sich allein, nicht im Singular in Betracht gezogen, sondern nur zusammen mit den andern *προσκυνηταὶ ἀληθινοί* im Plural der Anbetungsgemeinde gesehen.

καὶ γὰρ ὁ πατὴρ τοιούτους ζητεῖ τοὺς προσκυνοῦντας αὐτόν.

---

ebenfalls das Vorkommen dieser Inschrift (CIG IV 4474 [51]), ebenfalls aus dem 3. Jahrhundert: Vgl. auch Moulton-Howard, A Grammar of New Testament Greek Vol. II, Edinburgh 1929, S. 365. Im übrigen ist *προσκυνητής* dann noch in byzantinischen Papyri nachgewiesen (vgl. Preisigke, Wörterbuch sub voce) und zwar Masp. 21, 11 (6. Jahrh.) in einer Bittschrift von Mönchen, die sich vor einem geistlichen Würdenträger, an den sie gerichtet ist, bezeichnen als *ἡμᾶς ὡς ἐλεεινοὺς ὑμῶν υἱούς τε καὶ προσκυνητάς* und BGU 547, 7 (byz.) in einer Bittschrift, in der es heißt: *ἡ δέως καταδέχεσθαι τὴν αἴτησιν τῶν προσκυνητῶν ἡμῶν.* In den Kirchenvätern kommt es bei der Zitierung und Besprechung der johanneischen Stelle öfters vor. Jedenfalls ist sein Gebrauch in jedem Fall, abgesehen von der oben genannten Inschrift in Syrien, von der Johannesstelle abhängig.

Rückblick.

Auf diesem Höhepunkt inhaltlicher Bedeutung und Klärung im urchristlichen Verständnis, den hier προσκυνεῖν gewonnen hat, lohnt nun ein kurzer Rückblick auf den Weg der Geschichte des Worts, der zu dieser Höhe führte.

Die Uranfänge des Wortes προσκυνεῖν sind in Dunkel gehüllt. Die ersten literarischen Zeugnisse, in denen es bei Hipponax und dann bei den Tragikern faßbar wird, zeigen, daß es bei aller sinnlichen Konkretheit der ihm anhaftenden Gebärde doch schon einen allgemeinen Zug der Huldigung und Verehrung der Götter gewonnen hat. Diese Gebärde war ursprünglich der Kuß, wie er aus der primitiven Volksreligion stammte und der „Mutter Erde" und den chthonischen Gottheiten überhaupt in körperlicher Berührung dargebracht wurde. Bei Homer hat das Simplex κυνεῖν, wo es gelegentlich als Rudiment der Volksreligion in der Gebärde des verehrungsvollen Kusses der Erde durchbricht, die Bedeutung festgehalten, die dann auf das Kompositum προσκυνεῖν übergegangen ist. Dieses Kompositum gewann gerade durch die ihm inhaltlich richtunggebende Präposition πρός eine besondere Möglichkeit religiöser Vertiefung, weil die hierdurch angedeutete Bewegung, an den Gegenstand der so erstrebten Huldigung heranzukommen, den Akt lebendig erhalten und zu einer Sehnsucht ausweiten mußte. Da aber das „Anküssen" der Erde, als des Sitzes der chthonischen Gottheiten, nur möglich ist in einem komplexen Vorgang verschiedener körperlicher Bewegungen, eben dadurch, daß der Adorant sich auf die Knie niederläßt, sich mit dem Gesicht zur Erde bückt, wohl gar sich vollends auf den Boden wirft, verbreitert sich mit dem Akte der Ausübung ohne weiteres das ursprünglich sinnliche Moment des Kusses in der Wort-

bedeutung zu vielfachen anderen sinnlichen Gebärden. Dazu kommt, daß mit dem Bestreben, auch anderen Gottheiten als den chthonischen auf diese Weise zu huldigen, den Himmelsgottheiten oder hohen Götterbildern, die Notwendigkeit gegeben war, für den wirklich dem Gegenstand der Huldigung aufgedrückten Kuß einen Ersatz zu finden in der Kußhand, oder daß nur die Anwendung der anderen Körperbewegungen, des Kniens oder des Sichverneigens, offenblieb. Mithin konnten die bisherigen Worterklärungen, soweit sie nur nach einer eindeutigen Gebärde für *προσκυνεῖν* suchen wollten, nicht zum Ziele führen. Jedenfalls hat auf griechischem Boden *προσκυνεῖν*, seit es literarisch auftaucht, schon eine ausschließlich sakrale Bedeutung angenommen. Es ist für Griechen ein Huldigungsakt, den sie ausschließlich der Gottheit zugestehen. Am Gegensatz zur orientalischen Proskynese, der den Griechen durch die Berührung mit den Persern besonders deutlich wurde, erstarkte das hellenische Bewußtsein, in freiem Stolze nur der Gottheit diese Form der Huldigung zollen zu brauchen.

So war in der griechischen Religion die Möglichkeit gegeben, zu einer Form einer wirklich nur der Gottheit vorbehaltenen anbetenden Huldigung zu gelangen und *προσκυνεῖν* damit einen hohen Inhalt zu geben. Indessen hängt die Bedeutung von *προσκυνεῖν* viel weniger von seiner Form als von dem Gegenstand ab, auf den es gerichtet wird. Dieser Gegenstand in seinen verschiedenen religionsgeschichtlichen Abstufungen ist es, der die Skala seiner Wortbedeutung bildet. Und so wurde die in der griechischen Religion gegebene Möglichkeit der inhaltlichen Entfaltung von *προσκυνεῖν* doch durchbrochen und entwertet durch die in der Mythologie des Polytheismus begründete und sich immer mehr durchsetzende Menschenvergötterung, die dann im hellenistischen Herrscherkult und im römischen Kaiserkult ihre offenkundige Ausprägung erhielt. So nahm *προσκυνεῖν* von der bei den Tragikern und in der klassischen Epoche überhaupt erreichten Höhe seiner Bedeutung, wie sie sich etwa bei Aischylos in dem Ausspruch zeigt: *οἱ προσκυνοῦντες τὴν Ἀδράστειαν σοφοί*,

bald seinen Abstieg, und seine Entartung bis zur Höflichkeitsfloskel im Verkehr der Menschen untereinander war nicht aufzuhalten.

Aus der strengen, klassisch hellenischen Haltung, die die Proskynese nur auf die Götter beschränkte, war aber auf Umwegen ein Zug in das hebräische Estherbuch gekommen und bahnte hier für das Judentum eine Denkweise an, die auch die Form der Proskynese nur auf den einen unsichtbaren Gott als ihm allein vorbehaltenen kultischen Huldigungsausdruck hätte beschränken mögen. Doch kam diese Entwicklung nicht zum Durchbruch, weil die orientalische profane Huldigungsform in weitem Maße auch im Judentum der sakralen konform blieb. Aber der geistige Inhalt, der im Alten Testament in den Ausdrücken anbetender Huldigung, also hauptsächlich in hischtachawah, zur Entwicklung gekommen war, hat jedenfalls seit der Wiedergabe durch *προσκυνεῖν* in den Septuaginta diesem Worte in der jüdisch-hellenistischen Literatur zu einer neuen Entfaltungsmöglichkeit verholfen. Vor allem wurde es hier der wortbetonte Ausdruck, in dem das Anbetungsstreben nun seine Ausgestaltung suchte.

Das Urchristentum nahm *προσκυνεῖν* zu einem Zeitpunkte der Geschichte des Wortes auf, wo dessen Entartung und Zersetzung bereits offenkundig war. Im Neuen Testament zeigen daher die meisten Schriften eine deutliche Abneigung, es durchgängig für die wirkliche Anbetung zu gebrauchen, die das durch die ganze Religionsgeschichte der Umwelt gehende Streben, zum rechten Gegenstand der Anbetung und ihrer vollinhaltlichen Erfüllung zu gelangen, in der Anbetung des Vaters Jesu Christi erreicht hat. Deutlich wird im Neuen Testament die Proskynese jedes andern Gegenstandes, die sich nicht im Christusverhältnis an den einen Gott richtet, abgewiesen. Nur das Matthäusevangelium und das Evangelium und die Apokalypse des johanneischen Schriftenkreises gebrauchen das Wort unbefangen. Sie führen diesen Wortgebrauch zwar nicht zu einer Beschränkung auf den der Proskynese allein würdig erachteten Gegenstand, geben ihm

aber, wo sie es mit Beziehung auf diesen anwenden, seinen von ihm aus geklärten neuen Inhalt. Die Folgezeit hat die urchristliche Klärung des Begriffs *προσκυνεῖν* nicht festgehalten. Der christlich byzantinische Herrscherkult und die Heiligenverehrung bahnten durch die andern hier wieder eingeführten Gegenstände der Proskynese einen neuen Abstieg des Wortes auch in der christlichen Kirche an.

Wenn dem deutschen Worte „anbeten", so wundervoll es auf den tiefsten Ausdruck des Anbetungsaktes hinweisen kann, dennoch die Gefahr innewohnt, da es des sinngebenden Momentes von *προσκυνεῖν* und hischtachawah, des Kusses und Sichniederbeugens, ermangelt, in einer spiritualistischen Auffassung gerade das, was es durch die Übersetzung des mit *προσκυνεῖν* im eigentlichen Sinne Gemeinten wiedergeben sollte, zu verflüchtigen, so gilt es, sich für die Frage nach dem wirklichen Wesen biblischer Anbetung immer gegenwärtig zu halten, daß diese, wie die Erforschung der Bedeutung von *προσκυνεῖν* und seiner semitischen Entsprechung zeigt, das Schwergewicht eines mit dem ganzen, auch körperlichen realen Sein des Menschen vollzogenen Hinsinkens vor Gott nicht entbehren kann, mithin nie bloßes Gedankenspiel bleiben darf, sondern eine existentielle Haltung fordert, die den ganzen Menschen im Kern seines Wesen trifft.

Register.

I. Stellen.

A. Altes Testament.

		Seite
Genesis	1,28	169. 217
	2,19	217
	17,3	54
	18,2	53
	19,1	54
	27,19	38
	33,3	53
	42,6	54
	43,26	54
	43,28	53
	47,31	251
	49,8	38
Exodus	3,5	149
	15,11	265
	33,10	52
	34,8	53
Num.	22,31	54
Deut.	4,19	60
	6,13	33. 35. 38. 213 f.
	8,10	79
	32,43	249
Jud.	2,19	246
	5,20	60
Ruth	2,10	54
1. Sam.	15,25 ff.	94
	25,18 ff.	131
2. Sam.	1,2	134
	14,4	135
	14,22	135
	18,28	135
1. Reg.	1,31	135
	1,47	251
	2,36	246
	19,18	28. 52. 60. 61. 176
2. Reg.	1,13	115
	2,15	115
	4,37	54
1. Chron.	29,30	54. 176
2. Chron.	5,14 f.	85
	7,3 ff.	85. 150
	20,18	85
	20,18 ff.	139
	29,25 ff.	142
	29,28 ff.	139
Esra	5,11	216
1. Esra	9,47	85
	8,70	176
Neh.	8,6 ff.	85
Esther		121 ff.
	3,2	52
	3,5	52
	8,3	125
Zusätze	3,1 (XIII 8 ff.)	78
	4,17 (XIII 5. 6)	57. 122
	E XVI, 11	122
Hiob	1,20	54
	31,22 ff.	77
	31,26 ff.	59. 60. 61
	31,27	45. 52
Psalm	2	191
	2,11	52
	2,12	57 f. 60. 61
	8	169
	8,2-5	77
	19,1-7	169
	22,30	169
	29,1 ff.	169
Psalm	47,6 ff.	142
	66,4 ff.	85
	72,9	57
	72,11	191
	81,10 ff.	85
	95	139
	95,6 ff.	85
	96,7	52. 131. 216
	96,9 ff.	77
	97,2-6	77
	97,7	77. 249
	99	139
	99,5	142
	99,5 ff.	85
	100	139
	103,20 ff.	169
	104	169
	104,4	169
	110	191
	115	87
	148,2	169
Jesaia	6,1 ff.	62. 149. 169
	6,3	272. 283
	17,19	52
	24,21 ff.	60
	25,3.7	168
	40,26 ff.	77
	42,6	168
	42,8	190
	42,10 ff.	168
	44,9 ff.	87
	44,15	52
	45,14	255
	45,21 ff.	168
	49,23	57. 255
	56,7	168
	60,14	255
Jerem.	10,2	60

		Seite
Ezech.	1, 28	149
	8, 16	60
	40, 3 ff.	256
Dan.	2, 46	52
	3, 5	142
	3, 5 ff.	52. 53
	3, 26	216
Dan.	3, 68	216
	6, 21	216
	6, 26 f.	52
	10, 8	149
Hosea	11, 2	58
	13, 2	52. 58 f. 60. 61
Joel	3, 5	193
Amos	5, 26	245
Micha	5, 17	57
Zeph.	2, 11	95
	3, 9	95
Mal.	1, 11	95

B. Apokryphen und Pseudepigraphen.

Judith	10, 23	122
	13, 17	149
	14, 7	122
Sap. Salom.	13 f.	118
Tobit	6, 21	149
	7, 12	149
	8, 15	80
	12, 16 ff.	78. 80. 149
	13, 1	80
Sirach	50, 16 ff.	142. 154
	50, 17	151
I. Makk.	4, 54 f.	142
III. Makk.	1, 16	94
IV. Makk.	5, 12	38
Estherstücke s. Esther.		
Gebet Asarjas	27 ff.	139
Aristeasbr.	177	63
	179	63
Jeremiasbr.	6, 5	38
	59—66	60
Jubil.	22, 6	79
Asc. Jes.	8, 17	159
	9, 1 ff.	198
	9, 28 ff.	159
Ps. Salom.	17	187
Henoch	48, 5	187
	62, 9	187
Baruch-Apok.		
a) syr.	13, 1 ff.	159
	21, 3	159
	22, 1 ff.	159
	54, 8	159
b) griech.	17	159
Od. Sal.	4, 1 ff.	183
	6, 8	183 f.

C. Neues Testament.

Matth.	1, 25	204. 208
	2, 1-12	**204 ff.**
	2, 2	173. 181
	2, 8	173. 181
	2, 11	54. 173. 218
	2, 22	208
	4, 1-11	**210 ff.**
	4, 6	216
	4, 8	215
	4, 9	173
	4, 10	30. 33. 173. 181
	4, 24	244
	5, 16	201
	7, 17	304
	7, 25	175. 242
	8, 1-4	**217**
	8, 2	65. 173. 181. 191. 218. 225
	9, 13	132. 195
	9, 18	65. 173. 181. 191. 217. 218. 225
	9, 18-26	**222 f.**
	11, 25	**236 f.**
Matth.	12, 6	182. 195
	12, 7	195
	13, 11	237
	13, 13	237
	14, 19	177
	14, 33	173. 181. 187. 188. 210. 218. 219
	14, 22-33	230
	15, 9	179
	15, 21-28	223
	15, 25	65. 173. 181. 191. 217. 218
	15, 36	80
	16, 3	237
	16, 16	188. 230. 232
	16, 27	250
	17, 6	175. 235
	17, 14	175
	18, 20	184
	18, 23-35	**226 f.**
	18, 26	128. 173. 175
	18, 29	173. 175
	19, 16	233
Matth.	19, 17	185. 304
	20, 20-28	**227 ff.**
	20, 20	65. 173. 181
	21, 10	210
	21, 15 f.	236
	24, 13	260
	25, 9	174
	25, 31	250
	26, 25	219
	26, 39	176. 177
	26, 49	65. 219
	26, 50	66
	26, 39	175
	26, 53	216
	26, 61	183
	27, 29	175
	28, 8	234
	28, 9	**233 f.** 181. 193. 210. 218
	28, 17	**235 ff.** 173. 181. 193. 210. 218. 244
Mark.	1, 21	182
	1, 39	182
	1, 40	175

		Seite
Mark.	1,40-45	217
	3,1	182
	3,11	175. 187. 188. 215. 242
	3,12	243
	5,1-20	**239 ff.**
	5,6	34. 38. 173. 181. 187. 190. 215. 221. 225
	5,19	34. 299
	5,21-43	222
	5,22	175
	5,33	175. 242
	5,34	234
	6,41	177
	6,45-52	230
	7,6	196
	7,6 ff.	196
	7,7	179
	7,24-30	223
	7,25	175. 242
	7,34	177
	8,6	80
	8,24	177
	8,29	231. 232
	8,30	191
	9,15	176
	10,17	175
	10,19	304
	10,28	185
	10,35-45	227
	10,51	177
	10,52	177
	11,15 ff.	182
	11,18 f.	182
	12,21	185
	12,33	195
	12,35 ff.	188
	13,2	257
	13,10	260
	14,35	175. 176. 177
	14,45	65
	14,49	182
	14,58	183
	15,18	175
	15,19	55. 174. 175. **238**
	15,29	183
	16,4	177
Luk.	2,14	270
	4,3	211
	4,5	215
	4,7	173
	4,7-8	**244**
	4,8	30
	4,16	182
	5,8	175. 191
	5,12-16	217 ff.
	5,12	175
	7,38	53. 65. 176
	7,45	176
	7,44 ff.	191
	7,50	234
	8,11	175
	8,28	175. 187
	8,35	243
	8,47	175
	8,48	234
	8,40-56	222
	9,16	177
	9,20	232
	9,43	144
	10,21	237
	10,39	243
	16,8. 9	260
	17,16	175. 181. 191
	17,11 ff.	222
	18,1	160
	18,11 f.	140
	18,19	185
	20,46	64
	22,41	175. 177
	22,43	216
	22,48	65
	24,5	176
	24,30	80
	24,52	35. 173. 181. 193. **244**
Joh.	1,3	262
	1,50	299
	2,14 f.	182
	2,16	132
	2,19	182. 305
	3,5	302
	4,10	303
	4,20	94. 168. 173
	4,20 ff.	**293 ff.**
	4,21	183
	4,21 ff.	37. 179
	4,22	173
	4,23	34. 35. 38. 168. 173. 204
	4,24	173
	4,25	129
	5,17 ff.	190
	5,23	180. 190
	5,44	64
	5,43 ff.	180
	6,11	80. 178
	7,17	304
	7,37-39	302
	8,49	180. 190
	9,24	293
	9,35	187
	9,38	35. 173. 181. 187. 222. 224. **292**
	11,32	175
	11,41	178
	12,3	176
	12,20	173. 181. **292**
	12,27	178
	12,26 ff.	180
	14,6	306
	14,13 f.	189
	15,16	189
	16,23	189
	17,11	178
	18,6	115
	18,20	182
	20,16	234
	20,19 ff.	234
	20,28	187. 234
Act.	2,11	150. 197
	2,21	193
	3,1	182
	3,11	182
	4,24 f.	285. 287
	5,12	182
	6,13 f.	94. 183
	7,43	**245**
	7,59	193
	7,60	175. 176
	8,27	132. 181. **244 f.**
	9,4	193
	9,4 ff.	158. 198
	9,14	193
	9,21	193
	9,40	175. 176

		Seite
Act.	10, 2	180
	10, 25	55. 116. 173. 186. 191
	15, 25 ff.	**245 ff.**
	12, 9 ff.	83
	12, 21 ff.	185
	13, 2	181
	13, 43	179
	13, 50	179
	14, 13	133
	16, 14	179
	16, 29	175
	17, 4	179
	17, 16 ff.	87
	17, 17	179
	17, 23	98. 179. 180
	17, 28	117
	18, 7	179
	18, 13	179
	19, 27	179
	20, 16	245. 195
	20, 36	175. 176
	21, 5	175 f.
	21, 24	195
	21, 26	195
	21, 28	94. 183
	22, 3	243
	22, 7 ff.	158
	22, 17 f.	132
	24, 11	132. 181. 195. **244 f.**
	24, 17	132
	26, 14 f.	158
	27, 23	180
Röm.	1, 9	180
	1, 19 ff.	99
	1, 20 ff.	117
	1, 25	179
	2, 11	168
	5, 5	184
	5, 14	217
	8, 15	199
	8, 21	171
	8, 26	158. 197
	8, 34	199
	9—11	254
	9, 4	180
	10, 12 ff.	193 f.
	11, 4	176
	12, 1	132. 180
	12, 12	160
	14, 11	176

		Seite
Röm.	15, 6 ff.	202
	15, 9 ff.	284
	15, 13	202
1. Kor.	1, 2	193.194.204
	3, 16	184
	8, 1 ff.	179
	8, 4	117. 185
	8, 6	185. 189
	11, 1 ff.	178
	11, 6	178
	12, 2	121
	13, 1 ff.	270. 284
	14, 2	197
	14, 16	280. 283
	14, 23	247 f.
	14, 24 f.	30
	14, 25	173. 181. 184. 240. **247**
	14, 26	284
	15, 16 ff.	194
	15, 22	217
	15, 24 ff.	239
	15, 28	198
	15, 45 ff.	217
2. Kor.	3, 12 ff.	199
	3, 17	306
	4, 6	184
	4, 13 ff.	199
	5, 18 f.	281
	5, 19	117
	9, 12	181. 182
	12, 2 ff.	158
Gal.	4, 5 f.	199
	4, 6	184
Eph.	3, 14	176
	3, 17	184
	4, 5	189
	5, 19	143. 184
	6, 18	241
Phil.	1, 1	184
	2, 3 ff.	194
	2, 6 ff.	262 f. 233. 270. 284. 285
	2, 9 f.	171
	2, 10	176. 215. 239
	2, 10 f.	260
	2, 11	194. 217
	4, 6	241

		Seite
Kol.	1, 1 f.	184
	1, 16	262
	2, 18	180. 186
	2, 18 ff.	115
	3, 11-16	203
	3, 16	143
	4, 2	160
1. Thess.	1, 2 ff.	93
	5, 17	160
2. Thess.	2, 4	179. 186
1. Tim.	2, 1	241
	3, 16	180
2. Tim.	1, 3	180
	2, 22	184. 193
Ebr.	1, 6	30. 181. 173. 216. **249 ff.**
	6, 2	260
	7, 25	199
	9, 14	180
	10, 10 ff.	132
	11, 21	30. 173. 181. **251 f.**
	12, 28	180
	12, 21	230
	13, 10	256
	13, 15	143. 256
Jak.	1, 26 f.	180. 184
	2, 19	239
	4, 8	184
1. Petr.	1, 15	201
	1, 17	193
	2, 1 ff.	201
	2, 11 ff.	201
	3, 15	184
1. Joh.	3, 20	184
Apok.	1, 5	268
	1, 6	280
	1, 17	175. 193. 258
	3, 7 f.	254
	3, 9	30.173.253
	3, 9 ff.	**253**
	3, 12	256
	3, 20	283
	4, 5	273
	4, 8	266.272.283
	4, 8-11	269. **274 f.**

	Stelle	Seite
Apok.	4,9	283
	4,10	36.174.181.253.273
	4,11	261.262.272.**276**.278
	5,2	277
	5,6	256
	5,6 ff.	194
	5,8	143.175.256.273.277
	5,8 ff.	269
	5,9	143.261.268.270.**276**
	5,9 ff.	280
	5,10	285
	5,12	269.**278**
	5,13	171.273.276.**280 ff.**
	5,14	173.181.253.273
	6,6	269
	6,11	283
	7,9	168.261
	7,10	269.**279**.281
	7,11	273
	7,11 f.	**279**
	7,10-12	269
	7,12	36.174.181.253.283
	7,14	268
	7,15	180
	8,1	169.273
	8,3	143
	9,13	269
	9,20	36.59.173.253.264
Apok.	10,4	158.269
	11,1	173.181.253
	11,1 f.	**255 ff.**
	11,13	261
	11,15	286
	11,15-19	269.**284 ff.**
	11,16	36.174.181.253
	11,17 ff.	272
	12,9	264
	12,10 ff.	269
	12,10-12	**286**
	12,11	268
	13,1 ff.	**263 ff.**
	13,4	36.173.253
	13,4 ff.	186
	13,8	36.173.253
	13,12	36.173.253
	13,15	36.173.253
	14,1	265
	14,2	269
	14,3	143.270
	14,6	265.268
	14,7	36.173.181.253.259 ff. 272
	14,9	36.173.253.266
	14,9 ff.	267
	14,10	266
	14,10 f.	267
	14,11	36.173.253.266
	14,14	262
	15,2	143
	15,3	143
	15,3 f.	286 ff.
	15,3 ff.	272
Apok.	15,3-4	269.270
	15,4	30.173.181.253.268
	16,2	36.173.253.267
	16,9	261
	18,4	269
	18,7	268
	19,1-8	269.**288 f.**
	19,3	288 f.
	19,4	36.173 181.253
	19,5	203.266.**290**
	19,6	269
	19,7	283
	19,7-8	**290 f.**
	19,9	258
	19,10	36.173.174.186.253.**257 ff.** 269
	19,20	36.173.253
	19,20 f.	267
	20,2	264.267
	20,4	36.173.253.267
	20,10	267
	20,11 ff.	261.267
	21,3 f.	269.**291**
	21,22	267
	21,22 f.	281
	22,1	281
	22,3	180.267.281
	22,8	174.186.257 ff. 269
	22,8 f.	253
	22,9	36.173

D. Christliche Literatur.

(Apostolische Väter, Apologeten, Apokryphes, Kirchenväter).

	Seite
1. Clemens 34	283
2. Clemens 1,6	252
3,1	252
Didache 9	225
10	225
Diognet. ep. 2,4 f.	252 f.
Ignat. ad Philad. IV	254
Ignat. ad Philad. VI	254
Martyr. Polyc. 12,2	252
17,2 f.	252
Aristides	31.253
Athenagoras	31.253
Justin	31.253

Seite
Justin ap. 6, 2 190
17, 3 190
dial. 38, 1 190
65, 1 190
65, 5 190
67, 2 190
68, 3 190
76, 7 190
Tatian 31. 253

Damasc. de orth. fid. III, 8 189
Hieronym. adv. Ruf. I, 19 61
Lactant. I, 20. 37 93
Minucius Felix Octav. 2 69. 91. 178
32 91

Seite
Prudentius
c. Symm. II 1005 ff. 93
Origenes
c. Cels. VII 8 f. 190. 298. 305
Tertullian de orat. 15 f. 66. 161

Marcus Diac. Vita Porph. 42 42
Apophtegm. patrum
Migne 65, 413 ff. 249
Acta Johannis 56, 57 249
Acta Pauli et Thecl. 18 55
20 55
42 55
Kerygma Petr. 3 91. 115

E. Rabbinisches. Jüdisches.

(Siehe auch im Verfasser-Register unter Strack-Billerbeck Weiteres.)

Berakh. 34^b 62
Chag. 12^b 169
Gn. Rabba 81 (52^a) 294 f.
Jer. Pea I 15^d, Sanh. 27^b 64
Keth. 62^b. 63^a 64
Midr. Spr. 1, 1 (20^b) 66
Pesicq. R. 36 250
Pirke R. El. 11 169
Tr. Kuth 2 (36) 300
Schemone Esre 135
Morgen-Schema 85
Abend-Schema 85
Damascusschrift p. 11, 21 167

F. Griechische und lateinische Schriftsteller.

Achilles Tatius p. 108, 17 42. 108
Aelian var. hist. 5, 6 76
Aelius Aristides
ἱεροὶ λόγοι III, 45 81. 144
Aeschylus Agamn. 494 138
Pers. 491 19
Prometh. 938 ff. 19
896 109
940 109
941 109
943 ff. 109
Alciphron IV 6, 5 109
IV 16, 3 42
Anthologia Palat. VI 283 17. 109
Apulejus ap. 56 46. 90. 93
flor. I, 1 90
met. IV, 28 46. 88. 134
XI, 23 88. 156
Ps. Apulejus 10 108
Aristophanes av. 501 78
equ. 156 24
640 84
Plut. 771 19
Aristoteles
de an. hist. I 46, 630, 20^b 170
Aristoteles
magn. mor. 1208^b, 27 164
probl. 9, 962, 38^b 84
Arrian an. IV 9, 7 103
10, 5 103
11, 2—3 40. 96
12, 3—5 103
Artemidorus Daldianus
onirocr. II 37 88
Athenaeus IV 32, 149 d-f 79
VI 63, 253 d-f 21. 141
XV p. 696 A 17
Babrius fab. Aes. 20 98
Ps. Callisthenes I 17 170
27 (F 34) 103. 131. 133. 139. 141
30 133. 137
Cassius Dio 58, 1 ff. 110
59, 27, 1 102. 133
60, 5, 4 133
64, 8 45. 50
Chariton I, 1, 3 88
1, 7 57
2, 7 88
Cicero in Verr. II 4, 43 49

Seite
Cleanthes fr. 357 169
Constantinus Porphyrogennetus I 14 BD 42
Cornelius Nepos Conon 3, 3 104
Demosthenes XXI 106 21
Diodor bibl. hist. XVIII 61, 1 (Hieronym.) 31. 103. 133
Diogenes Laertius VI 2, 37 25. 89
Duris ſiehe Athenaeus VI 63.
Dion v. Prusa 128
Epictet I 4, 31 80. 106. 134
III 5, 10 136
IV 1, 60 106
1, 104 f. 136
7, 26 106
Eunap vit. soph. p. 5 100
p. 19 41
p. 38 42
p. 147 100
Euripides El. 221 174
Herc. 1208 174
Or. 1507 ff. 19
Phoen. 293 174
300 175
924 174
Tr. 1021 19
Euseb. v. Alexandr. περὶ ἀστρ. 2 76
Eustathius 4. 17. 18
Galen script. min. V 2 82
protrept. V (5, 3) 107
Heliodor Aeth. p. 201, 12 ff. 105. 123. 135. 193
p. 210, 37; 257, 16 105
p. 273, 10; 277, 24 105
Heraclit I 5 (Diels) 90
Heraklitiſche Briefe VIII 56. 101
Hermetis Trismegisti Poemander ſ. ‚Poemander‘.
Herodot I 134 20. 193
II 80 20. 26. 72
121 20. 27
III 86 20. 83
VII 14 20
135 f. 20
136 21. 104
Hesych v. Alex. 4
Hipponax II p. 276 fr. 37 (Diehl) 14 ff.
Homer Il. Α 193 ff. 146
Γ 395 ff. 146
Ζ 474 17
Θ 371 18
Ω 478 18
Od. δ 522 18
ε 463 18

Seite
Homer Od. ν 352 18
π 190 17
φ 224 17
ψ 208 17
Hybrias ſiehe bei Athenaeus 17
Josephus ant. I 335 126
(ed. B. Nieſe) II 11 114. 126. 128
13 126
III 91 113
IV 130 113
137 113
VI 2 114
55 114
285 114. 127
VII 2 126
114 114. 126
187 114. 126
211 114. 126
250 114. 126
266 114. 126
275 114. 126
349 114. 126
354 114. 126
VIII 25 114
225 94
248 59. 95. 113
271 113
317 113
331 115
333 114
343 112
386 114. 126
IX 96 113
98 113
99 113
133 59. 113
135 113
139 113
255 113
261 113
X 69 113
213 113
214 113
263 114
XI 3 114
331 ff. 63. 114
XII 114 63. 120
XIII 54 94
74 95
XX 28 114. 127
49 64. 94 f. 114
49 ff. 132
56 114. 127. 207
65 114. 207

Seite
Josephus ant. XX 71 64.95.114
bell. II 128 60
336 127
341 64.94.114.166
350 127
360 114.127
366 114
380 114
IV 324 63
V 381 64.94.114
402 64.94.114
438 116
c. Apion. 239 113
261 113
Isocrates 1,13 161
2,20 161
paneg. 151 21
Justin (ep. Trog.) VI 2,12 56
VII 7,1 56
LIII 5,6 144
Juvenal sat. XIV, 97 112
Libanius ep. 1594 42
Lucian, Alex. 30 89
ap. 13 151
euc. Dem. 49 47
katapl. 11 41.119
nav. 30 56
pisc. 21 137
39 80
de sacrif. 12 46
(περὶ θυσιῶν) 47.132
de salt. 17 47 f. 76
somn. 8 88
Timon 5 41.119
23 145
24 80
Marcus Diaconus s. I D.
Marinus vit. Procli 22 74.94
Minucius Felix s. I D.
Pausanias IX 39,5—14 146
Philo (ed. Cohn-Wendland)
I 29,3 170
29,5 149
II 52,17 ff. 155
IV 96,4 127
185,15 117
205,12 120.149
209,14 120.149
238,19 117.133
269,17 119.149
283,11 ff. 77.116
285,9 118
286,4 87.118

Seite
Philo V 4,11 ff. 78
5,5 78
6,11 119.149
47,12 153
136,2 117.142.149
213,13 77
VI 48,14 116
176,24 102
212,9 149
Philostratus vita Apoll. I 31 107
ep. 44 78
Poemander XII p. 113,11 96.157
Plato, leg. X 887 c 24.47.76.80.86
repl. III 398 a 133.148
V 451 a 110
symp. 220 d 74
Plinius, hist. nat. 28,5,25 49
epist. X 96 f. 271
Plutarch,
Vitae: Alex. 54 (696 a) 103
74 (705 f) 23
51 (694 b) 105
Artax. 22 (1022 d) 104
23 (1023 c) 92.137
29 (1026 e) 136
Camill. 131 f 137
Marcell. 301 b 75.137 f.
Numa 69 e-f 49.160
70 156.160
Pomp. 14 (625 f) 75
Themist. 125 c ff. 104.134
Titus 381 d 109
Moralia 26 b 145
65 d 105
98 c 170
166 a 162
169 d 147.162
434 e 145
771 c 133.147
1100 a ff. 106
1102 b 162
1112 c 105.162
Polybius V 86,11 103.134
X 16,5 24
17,8 102
40,3 102
XV 19,5 109
29,9 175
XVIII 54,10 100
XXXII 25,7 24.175
XXX 18,5 100 f.
Porphyrius, de abst. 24,314 152
Sophocles, El. 452 174
1372 86

Seite
Sophocles, El. 1374 19
O. Col. 1654 ff. 19
1754 174
O. R. 327 138
Phil. 485 174
533 ff. 19
536 100
656 19
658 101
Suidas 4
Theocrit XXIII, 18 100
Theophrast, char. 16 24. 89. 133
op. III fr. 123 79. 133
περὶ εὐσεβείας siehe
Porphyr. de abst.

Seite
Xenophanes (Diels I fr. 23, 10 ff.) 110
Xenophon v. Athen,
Ages. 34 21. 105
anab. III 2, 9 84. 86. 133
2, 13 21
VI 1, 23 83
Cyrop. II 4, 19 83
IV 1, 2 136
VII 5, 32 56. 136
VIII 7, 3 136
hist. graec. IV 1, 3 105
mem. I 1, 14 163
Xenophon v. Ephesus I 1, 3 88
2, 7 80

G. Inschriften und Papyri.

Corpus Inscriptionum Graecarum
ed. A. Boeckh, Berlin 1828 ff.,
abgekürzt CIG IV 4474[51] 307
4917 27. 28. 32
4934 28. 32
5074 ff. s. 15, A. 2
Dittenberger, Orientis Graecae
Inscriptiones, Leipzig 1903,
abgekürzt Or. Graec. 56, 61 28. 30
184, 5 32. 92
196, 2 32. 92
202, 6 92
204, 4 32. 92
208, 5 92
262, 28 32
262, 21 306
666, 24 32. 205
695, 2 92
758, 1 92. 205
Ders., Sylloge Inscriptionum
Graecarum Vol. III, Leipzig
1920^3 = Syll.^{3}
1173, 1 (= 807, 2^2) 32. 147. 205
1268, 20 96
Die aus
Preisigke, Fr., Sammelbuch griechischer Urkunden aus Ägypten,
2. Bd., Berlin 1922, angeführten
Papyri, abgekürzt Sb., sind verzeichnet: 28. 32. 92. 205
Weitere Papyri sind zitiert
mit den Abkürzungen wie bei
Preisigke, Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden ...,
2. Bd., Berlin 1927:
B (= BGU) 385 93
423, 15 32. 41
547 55. 307
613, 19 32
1073, 12 32
Chr. I 20, IV 4 32. 76
I 41, III 22 32
Flor. I 26, 11 42
ital. IV 435 92
Giss. 11, 14 32
17, 11 41
22, 5 32
77, 9 32
Grenf I 61 32
II 91, 1 55
Jand. 21, 6 55
Lond. 1244, 4 32
Masp. 21, 11 307
Ox. 237, VI 37 32. 41
1070, 8 32. 92
1073, 12 41
1381 coll. II ff. 82
Tebt. 286, 22 32
413, 2 92
416, 7 32. 92
Papyri Graecae Magicae, ed.
Karl Preisendanz, Leipzig
1928, (darin der große Pariser
Zauberpapyrus) p. 93 ff. 99. 156
Ferner siehe
Wilcken 32. 82. 93

II. Verfasser.

Seite
Abbott 34. 36. 212
Albertz 212
Allwohn 1
Althofer 33. 74
Anrich 146
Axenfeld 112

Bachmann 178
Bauer 7. 14. 35. 173. 176. 185. 244. 292. 297. 299. 300. 301. 302
Bauernfeind 221. 241 ff.
Baumgartner 125
Baun 134
Benzinger 53
Bergsträßer 28
Bernays 152. 153
Berneker 13
Bertholet 57. 82
Bickermann 220. 221. 231
Bissing, v. 71
Blaß 175
Blaß-Debrunner 10. 33. 35. 38. 175. 218. 301
Böhme 193. 196
Boisacq 11. 12
Bolkestein 6. 11. 23. 45. 48. 54. 67. 68. 70. 78. 89. 163. 164
Bousset 8. 36. 79. 113. 115. 121. 155. 168. 187. 188. 219. 254. 256. 257. 261. 279
Bréhier-Battifol 41. 42
Brouërius 4. 44
Brugmann 11. 12
Brugmann-Thumb 15
Brüne 113
Buchberger 43
Budde 59
Buhl 62
Buttmann 36

Casel 155
Caspari 94
Chantepie de la Saussaye 88. 97. 100. 103. 111. 128. 141. 143. 160. 162
Christ 7
Clemen 56. 103
Cohn 170
Compernaß 39
Cremer 7. 20. 38
Cumont 88
Curtius 11

Seite
Dalman 191. 237
Daremberg-Saglio 130
Deißmann 32. 41. 91. 98. 306
Deubner 128. 160. 162
Dibelius 93. 108
Diels 110
Dietrich 99
Dobschütz, v. 211. 220. 304. 305
Dölger 46. 47. 50. 60. 76. 102. 133. 170
Döller 51. 53
Duhm 57. 59

Ebeling 10. 18
Eisler 41. 58
Eitrem 212. 216
Elbogen 154
Erman-Ranke 27. 55. 135

Fascher 9
Feine 33
Fiebig 188
Foerster 41. 97. 103
Fridrichsen 212. 216
Furtwängler und Reichhold 69 f.

Gaisford 10
Gaß 7
Geffcken 117
Gerhard 14. 15
Gesenius 28
Gesenius-Buhl 28. 56
Gesenius-Kautzsch 28
Goltz, Frh. v. d. 7. 8. 143. 177. 192. 197. 237
Greiff 53. 67
Greßmann 71. 72. 73. 184
Grimm 2
Gruppe 22
Gunkel 57. 123. 124. 125
Günther 7
Guthe 52. 72. 73

Haas 70
Hackl 20. 67
Hadorn 254. 256. 257. 259. 260. 265. 267. 274. 279
Haller 122. 123. 124. 125
Hänel 35
Harnack 112. 281
Haupt 58
Heiler 8. 40. 44. 52. 99. 135
Heitmüller 193 f.

Seite

Helbing 16. 39. 52
Hennecke 128. 157. 184. 214
Hepding 98
Herrmann, Johs. 26. 60
Herrmann, K. F. 46
Herwarden, v. 10. 101
Herzog-Hauser 41
Hildebrand 46
Hirsch 158
Hodgkin 157
Hoelemann 4. 7. 28. 52. 131. 143. 251
Holl 213
Holtzmann 254
Hopfner 170. 230
Horst 196

Immisch 6
Jacobitz 80. 145
Jastrow 56. 71. 72. 73
Jebb 19
Jeremias, Alfred 56. 71
Jeremias, Joach. 79. 182. 196. 270
Johanssen 11
Jouguet 42

Kaerst 41
Kaulen 7
Kautzsch 127. 187
Kern 18. 23. 68. 78. 87. 121
Ketter 211
Kittel 57
Klawek 179 f. 181. 185. 197
Klostermann 66. 226. 228. 231. 233. 237. 238. 244
Kögel 7
König 28
Kortleitner 54
Kretschmer 11
Kroll 143. 270. 287
Krumbacher 39
Kühner-Blaß-Gerth 10. 14. 15

Latte 82. 140
Leigh 4. 44
Leisegang 155
Lietzmann 158. 178. 194
Lobeck 33
Loew 90
Lohmeyer 36. 115. 169. 215. 217. 250. 254. 255. 256. 257. 259. 261. 265. 270. 272. 274. 277. 278. 281. 285. 286. 287. 288. 289. 290

Macan 20
Marty 143

Seite

Mayser 14. 28
Maximowa 67
Meißner 56. 72. 156
Mensching 1. 2. 154 ff. 159
Meyer, Eduard 35. 60. 98. 167. 188
Meyer, Leo 11
Michaelis 38
Moulton 28. 34. 37
Moulton-Howard 10. 12. 307
Moulton-Milligan 7. 32. 306 f.
Müller 170

Nägelsbach 109. 134. 136. 141. 161
Nilsson 88. 97. 100. 103. 111. 141. 146
Norden 90. 98. 190. 277
Nowack 58

Ohnefalsch-Richter 73
Otto 1 f.
Oudendorp 46

Passow 11. 44. 46
Pauly-Wissowa 103
Peters 59. 60
Peterson 224. 230. 270. 276. 279
Pierson 15
Preisendanz 99. 156
Preisigke 10. 27. 32. 41. 307
Prellwitz 11
Preuschen 245
Prümm 103

Radermacher 100
Reitzenstein 96. 150
Rendtorff 294
Rhode 206
Rietschel 7. 271. 294
Riggenbach 249. 250. 251
Ritter 75
Rohde, E. 146

Šanda 60
Schermann 271
Schlatter 33. 64. 113. 116. 118. 184. 196. 205. 206. 212. 214. 225. 226. 234. 276
Schleusner 4
Schmid, Lothar 295 ff.
Schmid, Wilhelm 17. 33. 34. 57
Schmid-Stählin 15. 81. 83. 105. 152. 162. 163
Schmidt, Hans 29. 53
Schmitz 3. 106. 131. 132. 158. 182. 183. 195. 201. 301

Seite
Schnabel 22. 40. 41. 44. 103
Schoemann 46
Schöne 10. 107
Schramm 42
Schultze, V. 68 f.
Schulze, J. H. 4. 10. 251
Schürer 62. 79. 112. 150. 167
Schwenn 134. 135
Sellin 58. 59
Sievers 57
Sittl 5. 10. 18. 20. 23. 42. 45. 49. 51. 147
Soden, v. 226. 249. 250
Sommerbrodt 80
Sophokles, E. A. 10
Spiegelberg 66
Spörri 201 f.
Stade 53. 62
Stählin 25. 29. 125. 126
Stauffer 267
Steinmeyer 297. 299. 304
Stengel 46
Stephanus (Thesaurus) 10
Strack-Billerbeck 53. 62. 63. 64. 66. 126. 155. 234. 237. 238. 245. 250. 295. 300. 302
Sturzius 10
Suicerus 189. 251

Tarn 41
Tiele-Söderblom 88. 97. 102 f. 152. 160. 162. 208
Twardowski 88

Vischer 281
Vogeser 39

Seite
Volz 67. 71
Voulliéme 5. 46. 47. 49. 50. 67

Wagner 15
Walde 12
Walter 23. 67
Walton 58
Wehrung 7
Weinreich 83. 89. 93. 163. 170
Weiß, B. 249. 250
Weiß, J. 248
Welcker 14
Wendland 25. 96. 99. 103. 109. 112. 123
Wendt 245
Wetter 191 f. 200. 249. 250. 281 ff.
Wilcken 32. 82. 93
Wilcken-Mitteis 27
Wildeboer 125
Windisch 201
Winer 37. 57
Wittmann 39
Wohlenberg 65
Wolff 39
Woolley 56
Wrede 220. 221
Wünsche 58. 64

Zahn 8. 34. 65. 176. 183. 189. 207. 209. 211. 212. 216. 226. 228. 234. 237. 244. 245. 255. 257. 274. 295. 302. 303
Zielinski 164
Zubatý 12

III. Sachen

(vgl. auch das Inhaltsverzeichnis).

Abendmahl 168. 200. 225. 250 f. 282 ff.
Ablehnung (der Pr.; siehe auch Verweigerung, Verabscheuung 21. 22. 66 ff. 90. 162. 163. 165
Abneigung (geg. d. Wortgebrauch) 30. 127. 207. 210. 241. 244. 253. 310
Ägyptische Prosk. 26. 27. 55. 71. 87
Akklamation (Akklamationsstil) 112. 223 f. 230 f. 233. 248. 252. 270 ff.
Akkusativ 33 ff.
Anbetung Gottes 7. 34. 42. 43. 62. 91. 112. 117 ff. 121. 127. 128. 129. 167 f. 182. 185. 189. 192. 194. 202. 209. 213. 233. 236. 240. 245. 258. 262 f. 267 f. 273. 278 ff. 283. 294. 306. 310
Anbetung Jesu (und Christi) 7. 43. 185 ff. 194. 209. 215. 224. 233. 236. 238. 240. 262. 273. 278 ff. 292 f. 298. 306
Angst 25. 111. 145. 162 f. 199
anhündeln 11
anküssen (siehe Kuß) 45. 308
Anrede (Anrufung) 20. 65. 105. 120. 134 ff. 139. 156. 158. 162. 177. 193 f. 197. 219. 224. 231. 237. 248. 297
Assyrische Proskynese 55
Aufschauen (zum Himmel) 177. 197
Babylonische Proskynese 55. 72
barbarische Proskynese 102. 161. 165
Begrüßung mit Worten 20. 65. 105. 110. 156

Seite

Beten, siehe Gebet.
beugen, sich 28. 48. 77. 212. 257
Beugung 5. 68. 137
Bewunderung 46. 75. 77. 107. 148
Bigotterie (s. auch *δεισιδαιμονία*) 24 f. 89. 163
Bildlose Gottesverehrung 6. 61. 94
Bildwerke (s. Götterbilder) 88. 119
Bittgebärde (auch Bittflehen) 17. 18. 27. 40. 49. 68. 69. 126. 138. 170. 181. 217 ff. 226
Bittgebet 137 ff. 176
Bittproskynese 170. 181. 191. 217 ff.
Bücken 48. 52. 72. 104
Bußgebete 138. 140. 177

Chthonische Gottheiten 18. 19. 23. 49. 76 f. 308 f.

Dämonen 188 ff. 212. 215. 239 ff.
Dank (Danksagung, Dankgebet, Dankproskynese) 80. 85. 136. 138. 147. 150. 199. 218 f. 221 f. 227. 243. 250. 275. 285
Dativ 33 ff.
Demut 5. 137. 194
Dienst (Dienen, Dienstgedanke, Dienstverhältnis) 148 f. 202. 213. 215 f. 229. 235. 243 f. 267 f.
Doppelte Anwendung (s. auch verschiedene Bedeutung) 27. 235
Doxologie 139. 177. 180. 196 f. 214. 284
Drehung des Körpers 49. 137. 161. 251

Ehrfurcht (ehrfürchtige Huldigung) 8. 43. 44. 53. 60. 62. 64. 65. 75. 77. 102. 107. 114 f. 119 f. 129. 144 f. 176. 199. 238
Einleitung der Gebete 77. 135. 176
Ekstase 155. 157 f. 197. 247 f. 306
Engel 115. 149. 159. 169. 176. 186. 198. 215 ff. 246. 249 f. 253. 257 ff. 281 ff.
Entartung der Prosk. 151 ff. 171. 274
Epiphanie 54. 81 f. 85. 99. 156. 193. 198. 207. 230. 246. 282
Erde (und Kuß d. E.) 18. 24. 26 f. 40. 47 ff. 52. 54 f. 58. 62. 66. 70 ff. 94. 98. 174. 308
Ergriffenheit 60. 82. 240
Erschrecken (Entsetzen) 74. 81. 144 f. 176. 198. 207. 222 f. 230
Erschütterung 206. 297
Erstarrung zur bloßen Form 85. 86. 93. 135. 141. 196

Seite

Erwartung 156 ff. 171. 274
Eschatologische Prosk. (Huldigung, Anbetung) 201 f. 203. 217. 249 ff. 255. 260 ff. 268. 286 f. 290 f. 303 ff.
Ewige Anbetung, s. unaufhörliche Anbetung.

Formgefühl 51. 87. 163
Frauen 23. 42. 54. 64 f. 68. 128. 176. 178. 191. 223 ff. 227 ff. 233 ff. 298
Freude (s. a. Jubel) 146 f. 150 f. 163. 199. 235. 237. 291
Fürbitte 27. 73. 92 f. 167. 199
Furcht 143 f. 146. 148 ff. 163 f. 193. 198 f. 207. 213. 230 f. 234. 259 ff.
Füße 54. 56. 62. 67. 155. 159. 174. 234. 243
Fußfall 6. 23. 128. 133. 206. 291
Fußkuß 55 ff. 64. 72. 122. 176. 206. 233 f.

Gebet (Gebetsgebärde, Gebetshaltung) 8. 29. 30. 40. 44. 47. 49. 51. 53. 68. 72. 75 ff. 79 f. 80. 82. 85. 93. 109. 131. 134 ff. 142. 152. 154 ff. 158. 159. 161. 167. 170. 176 f. 181 f. 193 f. 196 f. 212. 224. 273
Gehorsam 148. 194. 196. 214 f. 226. 229
Gesang 142 f. 154. 159. 197. 269. 286. 289
Geschichte (Walten Gottes) 84 f. 139. 150. 208
Gesicht 48. 54 f. 62. 66 f. 71. 174. 251. 308
Gestirne (s. auch Sonne) 23 f. 50. 59 ff. 65. 75 ff. 111. 117
Götterbilder 17. 24. 45. 49. 50 f. 51. 55. 58 ff. 65. 69. 80. 87. 89. 94. 117 f. 121. 142. 147. 167. 176. 241. 245 f. 252 f. 262. 295. 309
Griechische Proskynese 23. 25. 48. 54. 57. 104 f. 124
Gruß (auch Grußgebärde, s. auch Begrüßung) 13. 17. 20. 24. 26. 40. 64. 126. 176. 181. 186. 233

Hände 27. 49 ff. 62. 67 ff.—73. 130. 155. 178. 206
Handkuß 17. 40. 42. 56
Herrscherkult (s. auch Königskult, Kaiserkult) 22. 25. 26. 42. 55 f. 72. 102 f. 123. 127. 141. 185. 204 ff. 212
Hocken (Knien auf den Hacken) 48. 68. 70. 174. 243
Höflichkeitsphrase 41 f. 49. 55. 310
Hofzeremoniell 104 f. 126. 135. 193
Hund 11

Seite

Hymnus 27. 135. 138. 143. 152. 176. 197. 200. 202 f. 217. 233. 250. 253. 265. 269 ff.

Individuelle Pr. 165 f. 168 f. 203. 269
Indische Proskynese 48. 76

Jubel 150. 151. 237. 285. 291
Jüdische Prosk. 62. 66. 70. 77 f. 300

Kaiserkult (=verehrung) 5. 25. 41. 102. 110. 119. 127. 133. 170. 208. 264
Königskult (hellenistischer, s. auch Herrscherkult) 22. 41. 185
Kinn 18. 72
Knie und knien 5. 6. 17. 21. 23. 27. 45. 48. 51 ff. 55. 62. 65. 68 ff. 101. 155. 174 ff. 211. 218. 238. 308. 309
Kniekuß 17. 58. 64
Komplexer Vorgang 29. 48. 52. 70. 154. 308
Kompositum πρ. 10. 15 ff. 308 f.
Kreatur, s. Tiere.
Kritik an der Proskynese 24. 25. 61. 87. 116 ff. 121. 148. 151 ff. 161. 189
Kultbilder, s. Götterbilder.
Kuß und küssen 5. 6. 11 ff. 17. 18. 20. 24. 28 f. 40. 45 f. 48 f. 50f. 55ff.—65. 67. 101. 130. 174. 176. 206. 234. 308f.
Kußhand (s. auch Handkuß) 5. 6. 11. 44 ff. 56. 59 ff. 68 ff. 73. 75 f. 89. 94. 133. 137. 177 f. 309

Leerheit des Begriffs 140
Liebe 5. 111. 163. 164. 252
Liebkosungsgebärde 17. 24. 51. 65. 234
Liturgie 1 f. 140. 142. 200. 249. 250. 271 f. 281 ff. 288 f. 293 f.
Lobpreis (s. Preisgebet).

Macht (und =erweisung) 29. 50. 74. 75. 77. 95 f. 111. 130. 148 f. 181. 186. 210 f. 236 f.
Magische Bedeutung 29. 50. 83 f. 144. 193 f. 200. 212. 214. 282
Majestät 148 f. 159. 163. 198
Maßlosigkeit 51
Menschenvergötterung (=verehrung) 21. 25 f. 30. 41. 56. 64. 88. 101 ff. 106 ff. 110. 119. 121 f. 210. 214 f. 225. 229. 233. 236. 245. 246. 309
Menschen (Prosk. vor) 115. 127. 186
Messiasproskynese 187 ff. 204 ff. 210. 221. 227 ff. 250 f.
Musik 141 ff. 150. 269. 286

Seite

Mysterien 111. 145. 154 ff. 200. 208 f. 230. 282 f.
Mystisches 96 f. 155. 157. 159

Nähe der Gottheit 144. 146. 198. 248
Neigen, sich 37. 51. 52
Neigung des Hauptes 5. 52. 130
Niederfallen 5. 66. 130. 154. 155. 277
Niederwerfen, sich 5. 20. 26 f. 34. 48. 52. 72. 154. 174. 295. 308
Niesen 84

Opfer 83. 85. 109. 131 ff. 141 ff. 152. 154. 156. 161. 167. 184. 195 f. 201. 204. 250. 252. 256
Orakel 81 ff. 145 f. 165. 246 f.
Orientalische Proskynese 17. 20. 23. 54. 66. 70 ff. 273. 309 f.
Orientierung 62. 295

Persische Proskynese 11. 13. 17. 20 ff. 56. 69 ff. 123. 165
Preisgebet (Lob, Lobpreis) 80. 85. 136. 150. 159. 169. 197 ff. 201 ff. 214. 222. 236 ff. 250. 252 f. 256. 273. 275. 277. 282. 287. 290 f.
Profane Proskynese 22. 40. 64. 67. 114 f. 121 f. 181. 186. 193. 209. 226 f. 310
Prosternation (s. a. Niederwerfen) 34. 52. 68. 72. 174. 211

Räuchern (s. Weihrauch).
Römische Sitte 50 f. 57. 66. 137 f. 178

Sakramentales Schweigen 2. 197
Sakrale Proskynese 22. 40. 67. 193. 210. 309. 310
Salbung 65. 133
Schauer 145 f. 148
Scheu 143 f. 145 f.
Schicksalsglaube 18. 108 ff. 149. 163
Schmeichler 41. 101 f. 112. 119. 137. 152
Schönheitssinn (s. a. Formgefühl) 68. 87 f. 110
Schöpfung 79 f. 85. 98. 111. 117. 139. 169. 178. 213. 259. 262. 268. 280
Schrecken (s. auch Erschrecken) 146. 149
Schuldgefühl 140. 198. 227
Schutzflehende (s. a. Bittgebärde) 138
Schweigen 1. 2. 154 ff. 161. 197. 273 f.
Schweigende Anbetung 1. 153 ff. 197. 273 f.
Schweigegebot 220 f. 223. 235 f.
Segnen 154. 202

Seite

Sehen (Schau) 88 f. 162 f. 205 f. 210. 219. 297
Seltenheit des Worts (s. auch Abneigung) 30. 252
Simplex (*κυνεῖν*) 15 ff.
Sitzen (b. Gebet) 49. 66. 161. 243. 251
Sklaven 13. 22 f. 41. 68. 77. 126. 128
Sonne (s. auch Gestirne) 47. 59. 60. 71. 73. 75 ff. 94. 98. 117. 136 f. 170
Staunen 52. 74. 119 f. 146. 176. 274. 290. 297 f.
Stehen 48. 53. 62. 67. 71 ff. 159. 178
Stirn 71. 72. 206
Synagoge 167. 182. 184. 254. 271 f.

Tempel 64. 87. 89. 91 ff. 94. 114. 121. 129. 133. 142. 147. 150. 165 ff. 181 ff. 195 f. 201. 246. 253 ff. 267. 295. 305
Tieranbetung 87. 118. 181. 253. 258. 262. 263 ff.
Tiere 169 ff. 216 f.
Tischgebete 79 f. 86. 214
Tmesis 15 f.
Tradition 86 f. 121. 129. 135. 161. 165 f. 272
Traum (-glaube, -orakel) 81 ff. 137. 144 f. 208. 246 f.
Treten 53. 223. 234 f.

Überwältigtwerden 30. 74 f. 186. 230. 232. 236. 248. 257

Seite

Unaufhörliche Anbetung 160. 266. 275
Unterschiedliche (s. a. verschiedene) Bedeutung 34. 36 ff. 48. 54. 68. 127. 210. 212. 240. 253
Unterwerfung 109. 129. 131. 143. 255
Unterwürfige Art 11. 13. 101 f. 119. 126. 206. 226. 241

Verabscheuung (s. a. Verweigerung und Ablehnung) 21. 104
Verbeugen 27. 53. 211
Verehrung von Menschen (s. auch Menschen, Prosk. vor) 5. 41 f. 107
Verneigen 26. 52. 251. 295. 309
Verschiedene Bedeutung s. unterschiedliche B.
Vertrauen 111. 128. 199. 213 ff. 229
Volksfrömmigkeit (und -religion) 24 f. 39. 49 f. 61. 84. 90. 99. 135. 149
Volkssprache 30 f. 38
Vorübergehen (Prosk. im) 90. 177
Verweigerung der Pr. 90. 104 ff. 122 ff.

Wallfahrt 87. 132. 165. 181. 205 ff.—208. 244 f. 292
Weibische Proskynese (s. Frauen) 24
Weihrauch 133. 143. 277
Wortlose Proskynese 134. 141. 156

Zusätze zu *πρ.* 48. 52 ff. 173 ff.
Zeremoniale Prosk. 62. 66. 74. 76. 85 f. 125. 160. 167. 177 f. 182. 303. 306

IV. Wörter.

ἀναβλέπειν 177 f.
γονυπετεῖν 29. 175.
δεισιδαιμονία 24 f. 89. 146. 161. 162
διακονεῖν 216. 229
ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα 193 f.
εὐαγγέλιον 259 ff.
κάμπτειν τὰ γόνατα 176. 215
καταφιλεῖν 40. 53. 56. 176
κλίνειν 176
κυνεῖν 16 ff.
κύπτειν 29. 53
κύριος 134. 214. 219 f. 226. 281
κύων 10
ὀκλάζειν 176
πίπτειν 29. 53. 173 ff. 240
προσαγορεύειν 20. 105. 120. 193. 219
προσκυλινδεῖσθαι 29
προσκύνημα 2. 29. 91 ff. 166. 248
προσκυνητής 2. 3. 306 f.
προσπίπτειν 29. 173 ff. 240. 242
προσπίτνειν 29. 174
προσπτύσσειν 46
σεβάζεσθαι 144. 179
σέβειν 113. 144
σέβεσθαι 144. 163. 179. 252
σεβίζειν 144
τιθέναι τὰ γόνατα 174 f.
τιμᾶν 163. 179 f.
φιλεῖν 13. 40. 46
φιλήματα διὰ τῶν δακτύλων πέμπειν 45. 50
השתחוה 4. 7. 28. 52 ff. 67. 144. 180. 310. 311
Die hebräischen Entsprechungen für das Wort 52
סגד 180
עבד 216

Berichtigungen.

Seite 24, Zeile 1 v. u. statt XXII: XXXII.

„ 30, „ 1 v. u. „ 13, 24: 13, 25.

„ 32, „ 6 v. u. „ 807, 2: Syll. 807, 2.

„ 41, „ 5 v. u. „ 237, 37: 237 VI 37.

„ 42, „ 11 v. u. „ Jonguet: Jouguet.

„ 49, „ 9 v. u. „ Numa 14: 14 (69 c-f).

„ 62, „ 2 v. u. „ Schürer II⁴: Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi II⁴.

Seite 73, Zeile 2, 3, 6 v. u. statt Morris: Mr. Jastrow.

„ 73, „ 18 v. u. (im Text) statt Morrisschen: Jastrowschen.

„ 86, „ 2 v. u. statt 172 f.: 84.

„ 98, „ 3 v. u. „ 182 f.: 24 f.

„ 100, „ 11 v. u. „ Nielsson: Nilsson.

„ 138, „ 2 v. u. „ Dr.: D. R.

„ 168, „ 6 v. u. „ XIII, 2 u. 3: XIII c. 3, 4.

„ 176, „ 6 v. o. „ 18, 19: 19, 18.

„ 180, „ 9 v. o. „ Apg. 17, 3: 17, 23.

„ 181, „ 5 v. o. „ Apg. 24, 21: 24, 11.

„ 208, „ 2 v. u. „ vorgezeigt.: vorgezeigt.“

„ 230, „ 6 v. u. „ Hebr. 12, 29: 12, 21.

„ 234, „ 15 v. u. „ *φοβεῖοθε*: *φοβεῖσθε*.

„ 234, „ 9 v. u. „ כֵּרֵֽא: כֵּ.

„ 238, „ 7 v. u. „ (15, 9): (15, 19).

„ 267, „ 6 v. u. „ 21, 11-15: 20, 11-15.

„ 269, „ 3 v. u. „ 18, 7 u. a.: 18, 4 u. a.

„ 274, „ 14 v. u. „ Jes. 7: Jes. 6.

